سلسلة العقل والتجديد
الكتاب الخامس

النزعة العقلية
فى فلسفة ابن رشد

تأليف
دكتور عاطف العراقى
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة
١٩٨٤ م

دار المعارف

الطبعة الأولى : ١٩٦٨ م
الطبعة الثانية : ١٩٧٩ م
الطبعة الثالثة : ١٩٨٢ م
الطبعة الرابعة : ١٩٨٤ م

تصميم الغلاف : شريفة أبو سيف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

الإهـــــــــداء

إلى روح أستاذى

الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

إلى من كان نموذجاً ممتازاً للدارس الجاد فى عالم انتشر فيه الآن أشباه الدارسين . .

إلى من كان مثالا للأستاذ فى عالم كثر فيه الآن أشباه الأساتذة . .

أقدم هذا البحث ثمرة من ثمرات غرسه فى طلابه وحصاداً لعزلتى داخل صومعتى متوحداً مغترباً . .

عاطف العراقى

شكر وتقديـــر

يسر المؤلف أن يتوجه بأعمق آيات الشكر والتقدير للهيئات الفلسفية والعلمية فى بلدان العالم من مشرقه إلى مغربه على ماتفضلت بتقديمه من مصادر قيمة كانت عظيمة النفع فى هذه الدراسة .

ويخص بالشكر والتقدير معهـــد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة وعلى رأسه الأب الدكتور جورج قنواتى ، والمعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية ، ومكتبة الاسكوريال بأسبانيا ، والمكتبة الأهلية بباريس .

فهرس

أولا : فهرست الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
خاتمة أخيرة للبحث	٣٦١
أهم مصادر البحث	٣٦٥
أولا : مؤلفات ابن رشد وشروحه...	٣٦٥
ثانياً : أهم المصادر العربية	٣٧٥
ثالثاً : أهم المصادر غير العربية	٣٩١

ثانيا : فهرست الأشكال التوضيحية

مقدمة

للأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى(١)

رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

المذهب العقلى عند ابن رشد موضوع جديد مبتكر لم يكتب فيه القدماء ولم يتعرضوا له، لأن الحديث عن المذاهب كالمثالية والواقعية والعقلية والطبيعية وغير ذلك من هذه الألوان الجديدة التى درجت على أقلام الفلاسفة منذ الفلسفة الحديثة فى القرن السابع عشر، كل ذلك لم يكن معهوداً من قبل.

وهذه محاولة، ولعلها أول محاولة، لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ الفلسفة الإسلامية، اختار له صاحب هذا البحث ولا نقول الكتاب لأنه بحث كان قد تقدم به لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة، وعكف على كتابة هذا البحث عدة سنوات حتى نضج واستوى، واستخلص منه أن مذهب الفيلسوف الإسلامى ابن رشد شارح أرسطو، يمكن أن يقال إنه مذهب عقلى.

ولكى يتضح المقصود من المذهب العقلى، فلعله يجدر الموازنة بين هذا المذهب لفيلسوف قرطبة وبين مذاهب أخرى لفلاسفة إسلاميين آخرين مثل ابن سينا والفارابى وهما أبرز ممثلين للفلسفة الإسلامية وأكبر علمين لهذه الفلسفة ظهراً فى المشرق الإسلامى.

فإذا أردنا أن نصف على وجه العموم مذهب ابن سينا قلنا إنه مذهب

---

(١) توفى فى اليوم الثانى عشر من شهر مارس عام ١٩٧٠ م. وكانت وفاته بالجزائر العاصمة. ويشاء القدر أن أكون معاراً فى تلك الفترة للتدريس بجامعة قسنطينة بالجزائر. رحم الله الفقيد وأسكنه فسيح جناته.

إشراقى . ولسنا نقول إنه صوفى . هكذا ارتضى الشيخ الرئيس لنفسه أن يصطنع هذا المذهب ليصور فلسفته الحقيقية كما نجده فى كتبه المتأخرة وعلى رأسها الإشارات والتنبيهات .

إذن الفلسفة الحقة فى نظر ابن سينا. وأضرابه هى تلك التى تلتمس عن طريق الحدس ، أو الإلهام ، أو الذوق . لا عن طريق النظر العقلى .

فالنظر العقلى يعتمد أساساً على العقل الذى يعتمد بدوره على الحس . ونرتفع من هذه المحسوسات التى ندركها جزئية بطريق الحواس لكل جزئى منها شكله وهيأته وحدوده وعلى الجملة تركيبه التركيب المادى الذى يتميز به الفرد عن الآخر بحيث تتعدد الأفراد وتتعدد وتتكثر وتتكاثر ، حتى تبلغ العدد الذى لايحصى ولايمكن أن يستقصى لأنه عدد لانهاية له باعتبار أن الجزئيات المحسوسة لاتتناهى ولايمكن أن تتناهى نقول : نرتفع من هذا المستوى الحسى إلى المستوى العقلى ، لأننا لسنا بصدد الوقوف عند هذه المحسوسات ولاعند هذا النظر الحسى وإلا كان شأن الإنسان كالحيوان وإنما الذى يميز الإنسان حقا عن غيره من الحيوانات هو هذا النظر العقلى وجوهره العقلى هو رد الكثرة إلى وحدة .

هذه المعقولات كلية ، كما نقول : إنسان ونبات وغرس وباب وكرسى وشجرة ؛ لسنا نقصد هذه الشجرة بالذات لأن الأشجار كما قلنا عدد لايحصى ولايتناهى معنا قولنا شجرة ، كأننا بهذا المعنى الكلى حددنا اللامتناهى فى شئ واحد متناه .

هذه المعانى الكلية معقولة . العقل هو الذى يدركها وهو الذى يضعها ، وهو الذى يفرضها على الأشياء . فالعقل البشرى هو المنظم لهذا الشتات فى الكائنات التى يدركها الحس ومن أجل ذلك وجب أن نقدر هذا العقل قدره وأن نرفع من شأنه .

وهذه الفكرة عن العقل والمعقولات لم يختص بها ابن رشد وحده وإنما نشأت فى الفلسفة القديمة اليونانية حتى انتهت إلى أرسطو واستقرت عنده. غير أن الفلاسفة بعد أرسطو الذين أخذوا عنه، وكانوا امتداداً له، وشراحاً لفلسفته، أو الفلاسفة الذين اختلفوا عن أساس مذهبه كالرواقيين مثلا وكان لهم فى الفلسفة طريق آخر وفلسفة أخرى يردون بها إن تصريحاً أو تلميحاً على أرسطو، هؤلاء وأولائك لم يفصلوا أمر المذهب العقلى أو هذه العقلانية إن صح هذا التعبير كما فعل ابن رشد. فنحن إذا قرأنا كتابه الذى استقل فيه بالرأى عن أرسطو والذى يمكن أن يعد ممثلا لفلسفته ومذهبه أحسن تمثيل، نعنى «تلخيص ما بعد الطبيعة» على الرغم من أنه كتاب صغير، نجد أنه يوضح فيه هذا المذهب العقلى توضيحاً كافياً. فهذه المعقولات الكلية وهذه المعانى الكلية لا يستمدها الذهن قبل المحسوسات فتكون أشبه بأفكار فطرية فى العقل. وليست هى مثلا قائمة بذاتها خارج العقل ثم يحاول الذهن أن يتصل بها ليعرفها كالمثاليين من أتباع أفلاطون. ولكن هذه المعانى الكلية، العقل البشرى هو الذى يستنبطها من المدركات الحسية ويجردها تجريداً ثم يفرضها فرضاً على الأشياء. ومن هنا أمكن أن يقال إن العقل البشرى هو الذى ينظم شتات الكائنات أولا بطريقة هذه المعانى الكلية المفردة التى تسمى فى العرف الفلسفى بالتصورات، وثانياً بطريق الربط بين هذه المعانى الكلية والحكم ببعضها على بعضها الآخر وتصديق العقل بصحة هذا الحكم وهو المسمى باللغة الفنية الفلسفية أيضاً بالتصديقات أو بعبارة أخرى كما هو معروف من أن المنطق يتألف من بابين كبيرين هما التصورات والتصديقات.

فإذا كان الإنسان بماله من عقل لا ينفك يصدر على الأمور أحكاماً تلو أحكام، بعضها أحكام صادقة وبعضها الآخر أحكام كاذبة، فإن مصدر هذه الأحكام التى عليها اعتماد الإنسان فى سلوكه وفى حياته إنما هو العقل البشرى.

هذا المعنى هو الذى طبقه الأستاذ محمد عاطف العراقى فى خلال هذا

البحث (١) الذى يقدمه الآن لطبعه ونشره ويحاول فيه أن يثبت أن مذهب ابن رشد كان مذهباً عقلياً .

دكتور
أحمد فؤاد الأهوانى

---

(١) قمت بإجراء بعض التعديلات وخاصة فى الطبعة الثانية التى أقدمها اليوم للقارىء . كما اختلفت مع ابن رشد فى كثير من الآراء وذلك فى الدراسات التى كتبتها فيما بعد فى كتب أخرى لى . ويبدو لى أن هذا يعد شيئاً محموداً لا شيئاً مذموماً كما يزعم ذلك المشتغلون فى أشباه أقسام الفلسفة والذين نسبوا أنفسهم إلى الفلسفة زوراً وبهتاناً والفلسفة منهم براء . (المؤلف)

تصدير عام

أولا : أهمية الاتجاه العقلى فى الفلسفة العربية :

تحتل الفلسفة العربية مكانة بارزة فى تاريخ الفكر الفلسفى. وعلى الرغم من الكثير من البحوث التى تناولت دراسة هذه الفلسفة فى صورة أكثر، فإن هذا النوع من الفلسفة مازال ينقصه الكثير من العناية والإحاطة. (١) دليل هذا أن الكثير من الكتب التى ألفها هؤلاء الفلاسفة مازالت مخطوطة ومبعثرة فى أرجاء العالم شرقاً وغرباً يطويها النسيان أو يكاد. والاعتماد على بعض هذه المخطوطات دون بعضها الآخر؛ أو الاقتصار على ما كتبه عنها نفر من المستشرقين أو المؤلفين العرب لا يخلو من مجازفة ومن انتقاص لحق هؤلاء المفكرين، برغم الدور البارز الذى قاموا به سواء فى تكوينهم المذاهب الفلسفية التى يتفاوت حظها من الإبداع والجمود، أو فى تأثر مراحل أخرى من الفكر الفلسفى بمذاهب هؤلاء الفلاسفة العرب، حتى ظل الفكر اليونانى مدة طويلة من الزمان غير معروف فى الغرب إلا بصورته التى وجدت عند هؤلاء الفلاسفة من العرب.

يضاف إلى ذلك أن هذا النوع من التفكير يحتاج إلى منهج فى البحث يختلف عن كثير من المناهج السائدة فى دراسته، وذلك حتى يبدو لنا الفكر الإسلامى فى صورة دقيقة محددة تتناسب وحقيقة الدور الذى أداه فى مجال التراث الإنسانى. صورة تبرز لنا الفكر العربى فكراً حسب طبيعة تكوينه،

---

(١) عقدت بعض الندوات والمؤتمرات للاحتفال بابن رشد وفلسفته. ومن بينها ندوة باريس (١٩٧٦ م) وندوة روما (١٩٧٧ م). ثم مؤتمر ابن رشد فى الجزائر (١٩٧٨ م) وقد دعيت لحضوره ولكننى لم أتمكن. ونشرت مقالتى الخاصة بهذا المهرجان فى مجلد خاص ببحوث عن ابن رشد تحت عنوان: « المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد » – أنظر أيضاً كتيباً عن ابن رشد بمناسبة هذا المهرجان، اشتركت فى إعداده مع أستاذى الدكتور زكى نجيب محمود.

لاصورة تدخل فى تحديد معالمها قوالب محددة جامدة بحيث تطغى هذه القوالب على صورة هذا النوع من الفكر كما أراد له أصحابه أن يكون .

ومن هؤلاء المفكرين الذين لهم دور خالد ، ليس فى المشرق فقط بل فى العالم الأوربى ، ويحتاج إلى كلا الناحيتين من العناية فى الدراسة ، ومنهج البحث الذى يختلف عن مناهج البحث الشائعة والتى كثيراً ما أظهرته فى صورة مختلفة تماماً عن حقيقة تفكيره وطبيعته ، فيلسوفنا ابن رشد . وسنكتفى فى هذا التصدير بالإشارة إشارة موجزة إلى نواحى خلود هذا الفيلسوف ، وذلك فى حدود الإطار الموضوع لهذا البحث .

فابن رشد يعد الفيلسوف الوحيد الذى حطم آراء الغزالى ، ذلك الرجل الذى غدت الفلسفة عنده وهماً وضلالا ، فانقض على الفلسفة والفلاسفة يشبعهم هجوماً . ولكن هذا الهجوم - الذى لم يقم على أساس ثابت - سرعان ما تساقط وتهافت وأصبح سراباً بعد ذلك البناء الفلسفى الشامخ الجبار الذى أقامه ابن رشد ، وأصبح بذلك صاحب الطريق المفتوح طالما أنه أنكر محاولة الغزالى السلبية إلى حد كبير (١) .

وليس هذا الجانب هو الجانب الوحيد من عظمة هذا الفيلسوف الخالد ؛ فإن اتجاهه العقلى ، وموقفه من الفلاسفة السابقين عليه سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام ، والنسق الفلسفى الدقيق الذى قام بتشييده فى مجال الفكر الفلسفى ، كل ذلك جدير بأن يجذب اهتمام الباحثين لدراسة جانب أو أكثر من جوانب فكر هذا الفيلسوف ، وخاصة بعد امتداد أثره - أكثر من غيره - إلى الفكر الفلسفى عند اللاتينيين ، حتى أصبحت الرشدية اللاتينية من الموضوعات المعضلة التى مازالت فى حاجة إلى زيادة إيضاح

---

(١) راجع سلسلة من المقالات كتبتها بمجلة الثقافة (القاهرة) عن قضية الأصالة والمعاصرة فى فلسفتنا العربية (الطريق المغلق والطريق المفتوح) أعداد أكتوبر ١٩٧٥ ، ديسمبر ١٩٧٥ ، مارس ١٩٧٧ .

وبيان ، بل أقول إنها فى حاجة إلى تفسير جديد تماماً سيعين على تصور دراستنا لفلسفة ابن رشد على النحو الذى نقدمه اليوم إلى القراء .

جانب آخر من أعظم جوانبه هو محاولة تقديمه أرسطو للفكر الفلسفى خالياً من الأخطاء والشوائب التى عرضت لفلسفته من شروح الشراح ونظريات سابقيه من فلاسفة الإسلام . ولو لم يقدم لنا ابن رشد فى المجال الفلسفى سوى هذا الجانب لكان هذا وحده يكفيه فخراً . إنه جانب خصص له ابن رشد جزءاً هاماً من تفكيره الفلسفى وأعانه على الوصول به الى الحق عقليته الناقدة الدقيقة .

يضاف إلى هذا كله أن تفكير ابن رشد من ذلك النوع الذى يدفع إلى القول بتفسيرات شديدة الاختلاف فيما بينها حتى أصبح الوصول إلى الحق وسط هذه التفسيرات من أصعب الصعاب . وهذا باعث – وباعث قوى – يبرر دراسة هذا الفيلسوف علنا نستطيع الوصول إلى التفسير الذى يعد أقرب ما يكون إلى الصحة والذى يتعلق بالفلسفة الرشدية بأسرها سواء منها ما ظهر فى العالم العربى أو فى تطورها عند الرشديين اللاتينيين .

وإذا كانت هذه الجوانب التى أشرت إليها تعد بالغة الأهمية ، فإننا لا يمكننا الوصول فيها إلى رأى ، لا أقول إنه يقينى ، بل أقرب ما يكون إلى اليقين ، إلا إذا درست فلسفته على نحو خاص .. درست على أساس الابتعاد عن الأحكام التقليدية والخاطئة التى تكونت عن فلسفة هذا الفيلسوف تلك الأحكام التى قال بها أشباه دارسين ، امتلأت بهم ومازالت أشباه أقسام الفلسفة ، وقد شوهوا بتلك الأحكام ، فلسفة ابن رشد وفلسفة غيره من الفلاسفة نظراً لأن هؤلاء الأشباه لا صلة لهم بالفلسفة من قريب أو من بعيد .

وليرجع القارئ – على سبيل المثال – إلى الفصول الخاصة بموقفه من مشكلة الفيض ، ومشكلة قدم العالم ، ليرى إلى أى حد أخطأ كثير من الباحثين فى دراستهم لهذه الجوانب ، ونسبوا لابن رشد آراء لم يقل بها . ولكن ماذا

نفعل إزاء تلك العجلة فى إصدار الأحكام والتى دفعت البعض إلى التردى فى كثير من المهاوى والتصورات الخاطئة والتى لانعلم من أين استمدوا أساسها ؟!! وسيتبين للقارئ كيف أن التوفيق قد جانب أكثر الباحثين فى هذا المجال سواء من حيث دراسة هذه المشكلة أو تلك ، كما ينبغى أن تدرس ، أو من حيث الوصول إلى رأى صحيح حولها .

نعم أقول إنها أحكام خاطئة . ومصدر خطئها فى الحكم على كثير من آراء ابن رشد أن الكثيرين قد تعودوا على النظر إلى الفلسفة العربية نظرة تقليدية مدارها القول بأن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة هى محور الفكر الإسلامى كله (١) . وبذلك أصبحنا ننظر إلى الفلسفة العربية من خلال قوالب محددة معينة ، غافلين عن أنها قد تكون بعيدة كل البعد عما يجب أن تبحث على أساسه الفلسفة فى الإسلام .

وموضوع الكتاب الذى أقدمه اليوم للمشتغلين بالفكر الفلسفى، وأحاول به أن يجى تأكيداً للاتجاهات التى ذكرتها وقلت إنها يجب أن تكون أساس نظرتنا لقضية الفلسفة فى الإسلام ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد . وفى هذا الكتاب سيبدو لنا ابن رشد فى صورة أكاد أقول إنها جديدة ، وتختلف فى أكثر جوانبها عن تلك الصور التى تعرض عادة للأفهام حينما يذكر هذا الفيلسوف الكبير .

ولايعنى هذا القول أن هذه الصورة التى أقدمها فى هذا الكتاب والتى

---

(١) قد يكون فى بعض آراء ابن رشد – كما يذهب البعض – جانب أو أكثر من جانبه لا يتفق مع الدين فى جوهره مثال ذلك نظرياته فى خلود النفس ، والمعجزة ، وقدم العالم . ولكننى اهتممت فى هذا المجال ببحث فلسفته كما هى أو كما قالها هو ، إذ أن هذا التأويل والتفسير وبيان مدى اتفاق آرائه مع الدين قد يبتعد بنا عن أنطاق موضوع هذا الكتاب . وإذا كنت قد خصصت فصلا عن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ، فإن دراستى لها لم تخرج عن الإتجاه الذى على أساسه درست بقية آراء ابن رشد .

اعتمدت أساساً على مؤلفات ابن رشد وشروحه (١) مستخلصة منها نزعته العقلية ، هي وحدها الصورة الصحيحة وأن ما عداها من الصور خاطئ . ولكن ما أقصده ، القول بأن الصورة التي حاولت تقديمها عن مذهب الفيلسوف الأندلسي ابن رشد قد تعيننا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي على دراسة الفلسفة العربية على أساس نظرة جديدة على أساس نظرة تقليدية فجة وغير ناضجة ، بل خاطئة .

وقد ذهبت في هذا الكتاب إلى القول بأن ابن رشد ذو نزعة عقلية دقيقة ، وأن هذه النزعة تربط نسقه الفلسفي برباط محكم وثيق وتسرى في كل جانب من جوانبه . وليرجع القارئ – على سبيل المثال – إلى فصول الكتاب المتعلقة بدراسة مشكلة قدم العالم سواء من جهة الأزلية أو الأبدية ، والمسببات ، مشكلة الفيض ، ليرى أن آراءه حول هذه المشكلات قد جاءت مصداقاً لنزعته العقلية الدقيقة .

فنحن إذا درسنا فلسفته فإننا نجدها معبرة عن اتجاه عقلي لا يختلف قوة أو ضعفاً من مجال إلى مجال آخر ، ولكن تختلف صور هذا الاتجاه من مشكلة إلى أخرى في مشكلة من المشكلات التي يبحثها ، وينقد التصوف يقدم لنا الأسباب التي لا تجعل من التصوف سبيلا عقليا يتبعه الإنسان . وهذا صحيح من جانب ابن رشد. إذ أن الصوفية قد اعتمدوا على مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار ، واعتبروا أنفسهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال ،

---

(١) سيجد القارىء في آخر هذا الكتاب ثبتاً بمؤلفات ابن رشد وشروحه سواء منها المطبوع أو المخطوط .ولم نجد بين أيدينا أكثر من هذه المؤلفات والشروح . كما أنه لم يحقق – منذ كتابة هذا البحث – مخطوط جديد من مخطوطات ابن رشد ، غير التي ذكرتها ، يحتوى على آراء مختلفة عن تلك الآراء الموجودة في مؤلفاته التي أشرت إليها. بحيث تكون دافعة لي على تعديل الأحكام التي وصلت إليها من خلال كتبه الموجودة بين يدى . ومازلت آمل أن تتكون لجنة تختص بالبحث عن مخطوطاته في أرجاء العالم كلها ونشرها ، مثلما فعلت لجنة ابن سينا. ومن يدرى فلعلنا نجد في المخطوطات التي لم ترى النور بعد، آراء جديدة قال بها آخر فلاسفة العرب .

وغدت الحكمة عندهم علماً باطنيا يلقى فى القلب إلقاء ، ولست نوعاً من العلم يكتسب بالنظر العقلى .

ولست فى حاجة إلى القول بأننا إذا سرنا فى هذا الطريق – طريق الصوفية – فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم فى مجال الفكر الفلسفى وإذا قيل إن طبيعة التصوف كتصوف يجب أن تكون كذلك ، فإن هذا قد يكون صحيحاً ، ولكن مادخله إذن فى مجال الفكر الفلسفى ؟ إننا إذا شئنا للفلسفة العربية التقدم فليس أمامنا إلا طريق واحد هو طريق العقل وهو مانادى به قدامى الفلاسفة منذ آلاف السنين. أما إذا أردنا لها أن تكون راكدة أو كالراكدة ، أو أردناها طريقاً منعزلاً مغلقاً فحينئذ لاضير من حشر كل الآراء والنظريات التى لاأعلم على أى أساس نادى بها قائلوها . ولهذا نجد ابن رشد محقا فى نقده لطريق المتصوفة حتى يقيم فلسفته على أساس ثابت ، وهذا الأساس الثابت فى نظره هو الأساس العقلى . وليرجع القارئ إلى نظريته فى المعرفة ليرى كيفية تصور ابن رشد لتفكير المتصوفة وكيف أنه على أساس العقل ينقد هذا النوع من التفكير .

وتبدو نزعته العقلية فى صورة أخرى ولكنها أكثر شمولا وتحديداً ، هى تفرقته المشهورة بين الأقوال الخطابية والجدلية والبرهانية وسعيه للوصول إلى البرهان الذى هو عنده أسمى صور اليقين .وقد لا أكون مبالغاً إذا ذهبت إلى القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هـــذه التفرقة الجوهرية ، وأنه بدون فهم المغزى الذى يكمن وراء هذة التفرقة فإننا لن نستطيع فهم ودراسة ابن رشد كما ينبغى أن يفهم ويدرس ، بل قد نقع فى أخطاء لاحصر لها تؤدى بنا إلى وضع ابن رشد فى قوالب تقليدية جامدة محددة تحديداً خاطئاً (١)

---

(١) وقع تحت يدى على سبيل المصادفة كتاب يسمى « نظرية المعرفة عن ابن رشد » وكتاب آخر يسمى « ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه» وفوجئت بأخطاء لا حصر لها فى الكتابين بل نسبة آراء لابن رشد لم يقل بها . والكتابان من تأليف د. محمود قاسم . ومن مصائب القدر أن هذين الكتابين كانا من الكتب المقررة التى تستهوى أشباه الدارسين الذين يعملون حاليا فى أشباه أقسام الفلسفة . والفلسفة منهم براء .

أقول إن مفتاح فلسفة ابن رشد يكمن فى رفعه البرهان عما عداه ، فهو يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية وينادى بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكا للنظر السليم . فهو يقول : إن الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان . وهذا يوضح لنا حقيقة رأيه فى كل نظرية من نظرياته التى درست فى هذا الكتاب ، كما يكشف لنا سر تمسكه بأرسطو دون غيره . فقد ضمن تلاخيصه وشروحه على كتب أرسطو الكثير من عناصر فلسفته. وقد تأكد لى أن شروحه وتلاخيصه تعد جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية بحيث يكون من العبث دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهماً لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه . وقد آن الوقت لأن نعيد نظرنا فى مدى أهمية هذه الشروح والتلخيصات عند ابن رشد وإلى أى حد عبر فيها عن فلسفته وذلك حتى لا تبتر فلسفته بتراً يسئ إليها ويقدمها فى صورة خاطئة . تلك الصورة الخاطئة التى يقول بها أشباه الدراسين ، هؤلاء الذين ارتضوا لأنفسهم ظلام الجهل ، ولكن أكثرهم لا يعلمون .

وتفضيله البرهان يوضح لنا جانبا آخر من الجوانب المتعددة من فلسفته التى تسير على أساس البرهان . هذا الجانب هو نقده للمتكلمين نقداً عنيفاً إذ أنهم استخدموا الفلسفة والمنطق فى الدفاع عن الدين فوقفوا عند حدود الجدل ، ولم يتجاوزوه إلى دائرة البرهان . وسيجد القارئ — بعد إدراكه لمغزى آراء ابن رشد فى هذا المجال — أن الفلسفة يجب أن تلتمس عند فلاسفة العرب لا فى آراء المتكلمين . فهؤلاء الفلاسفة قد اتجهوا فى الغالب إلى دراسة قضايا الفلسفة دراسة عقلية ، ولم يقتصروا على حصر موضوعاتها فى دائرة التأويل والجدل ، بل تجاوزوها ليصلوا إلى دائرة البرهان . وفلسفات هؤلاء الفلاسفة لا تمثل دوائر منفصلة منعزلة كما يذهب البعض ، بل الأولى بنا والأجدر أن نقول إن آراء المتكلمين تمثل هذه الحلقات والدوائر المنفصلة المنعزلة . وقد وصفهم ابن رشد — كما قلنا — بأنهم أهل

جدل (١) . و إذا فهمنا هذا الوصف حق فهمه فسيتاح لنا العدول عن كثير من التصورات التى كوناها عن آراء هؤلاء القوم .

وتطبيق ذلك عند ابن رشد أنه يذهب إلى أن أى رأى من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان ، يعد رأياً غير صحيح فى المجال الفلسفى ، وينبغى أن يستبعد من هذا المجال .

كل هذه الصور والاتجاهات التى نجدها عند ابن رشد ، إذا كانت تختلف فيما بينها وتتعدد ، إلا أنها تتفق فى اعتبارها العقل مقياساً ومعياراً على أساسه يحكم على الشئ بأنه صواب أو خطأ .

فيقال عن شئ ما إنه « عقلى » إذا استند إلى العقل ؛ وعلى ذلك تسمى النتيجة التى ينتهى إليها عقلية . وكل شئ له وجود فوجوده بعلة معقولة . وما دام الأمر كذلك ، فمن حقه أن يكون معقولا ، إن لم يكن معقولا بالفعل (٢) .

والمعرفة العقلية تكون عن طريق العقل الذى له القدرة على اكتساب العلم . وهذا العلم لا يكون إلا بإدراك الكليات المجردة : فتكون وظيفته تجريد المعقولات من المحسوسات واكتشاف العلاقات بينها .

---

(١) قد يتساءل القارئ قائلا : وهل ينطبق هذا النقد من جانب ابن رشد على المعتزلة وهم - فيما يقال - أحرار الفكر فى الإسلام ؟ والإجابة أن ابن رشد ينقد المتكلمين من معتزلة وأشاعرة على أساس الطريق الذى ارتضوه لأنفسهم لا على أساس نظرياتهم . وقد قال ابن رشد إن كتب المعتزلة لم تصل إلى جزيرة الأندلس ولكن طرقهم يشبه أن تكون من جنس طرق الأشاعرة . وعلى كل فإن هذه النظرة من جانب ابن رشد بالنسبة للمعتزلة ، وإن كانت صحيحة من حيث الأساس ، إلا أنها غير منصفة تجاه فكر المعتزلة الذى بلغ من الدقة والسمو مبلغاً كبيراً . قولى بهذا رغم أننى أختلف معهم فى بعض آرائهم .

(٢) راجع الفصل الأول من كتابنا : « ثورة العقل فى الفلسفة العربية » ، من ص ٤١ إلى ص ٧٨ (الطبعة الرابعة) .

وهذا يعنى الثقة بالعقل ، أى الوضوح والبرهان والاعتقاد بفعالية الضوء الطبيعى . وهو يقابل بهذا الصوفية والغيبية وأصحاب التقليد .

هذه المبادئ والاتجاهات التى ذكرتها فيما سبق ، نجدها ممثلة تمام التمثيل فى فلسفة ابن رشد بصورة لايعوزها الوضوح ولا اليقين ، بحيث أصبحت النزعة العقلية ظاهرة تماماً فى كل جانب من جوانب فلسفته (١) .

ثانياً : موضوعات هذا الكتاب ومنهجنا فى معالجتها :

قسمنا هذا الكتاب إلى خمسة أبواب . يتناول الباب الأول دراسة حياته الفكرية . ويدرس الباب الثانى دور العقل فى المعرفة . ويحلل الباب الثالث الصلة بين العقل والوجود . ويكشف الباب الرابع عن دور العقل فى المشكلات التى لها صلة بالإنسان كالخير والشر والقضاء والقدر . ويتناول الباب الخامس دراسة دور العقل فى الإلهيات .

فى الباب الأول سيجد القارئ كيف أن حياة ابن رشد تمثل الاتجاه العقلى ، وكذلك سيتبين له كيف أن شرحه لأرسطو واشتغاله بالطب ورده على ابن سينا والغزالى كانت كلها عوامل حاسمة فى منزعه العقلى . وكيف أن قيامه بكثير من النواحى السالف ذكرها كانت فتحاً جديداً فى مجال الفكر الفلسفى إلى حد كبير .

وفى الباب الثانى سيتبين للقارئ كيف أن نظريته فى المعرفة ترتفع من المحسوسات إلى المعقولات ؛ فهى إذا كانت تعترف بوجود المحسوسات وتستند إليها ، إلا أنها تجاوزها إلى المعقولات . وقد اتضح ذلك فى تحليله للصلة

---

(١) راجع مقالتنا بمجلة الكاتب — القاهرة ، عدد ديسمبر عام ١٩٧٥ عن « إنتصار العقل فى فلسفة ابن رشد » . وراجع أيضاً ندوة إذاعية حول كتاب « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » نشرت بمجلة الفكر المعاصر — مايو ١٩٧٥ وقد اشترك فيها مع مؤلف الكتاب ، د. حسن حنفى ، د. إمام عبد الفتاح إمام ، الأستاذ إبراهيم الصيرفى .

بين الجزئيات والكليات وكيف أن العقل يجرد هذه الكليات من جزئياتها ، كما ذهب إلى نفى القول بوجود كليات مفارقة .

والباب الثالث بما يتضمنه من مشكلات تتناول دراسة قدم العالم والفيض والفلك ، يبين لنا كيف أن ابن رشد قد عبر فى قوة عن نزعته العقلية . فنجد عنده عدة مبادئ عقلية واضحة ومنها على سبيل المثال قوله بأن المعلول مع العلة ضرورة . وإذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ؛ وكذلك تصوره الكون كله سماءه وأرضه وحدة واحدة تتصل كل أجزائها بالأخرى اتصالا ضروريا محكماً ، وكل ما يحدث فيه إنما هو لعلة ضرورية ، وليس فيه أى ظاهرة إلا ويمكن ردها إلى أسبابها المحددة الضرورية بحيث يصبح الكون كله مجموعة من العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها . وهذا التصور البالغ الدقة والعمق يبين لنا كيف أن ابن رشد فيما يبدو لنا — قد وصل إلى أقصى آماد المذهب العقلى .

والباب الرابع يتناول دراسة دور العقل فى مشكلتى الخير والشر ، والقضاء والقدر ، وقد بحث ابن رشد هذه المشكلات فى إطار اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ،ونقد الجواز والإمكان ، ومحاولة تخطى الجزئيات إلى الكليات ، وتفسير الأضرار الفردية على أنها سبيل للوصول إلى المنافع الكلية . كما خرج ببحثه لهذه المشكلات على هذا النحو ، عن النطاق الجدلى الذى فرضه المتكلمون حولها وبحثها بحثاً برهانيا ، فأصبحت جزءاً من مذهبه الشامل الذى يخضع كل شئ للعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ، ويرد كل شئ إلى أسبابه التى تدرك بالعقل .

وفى الباب الخامس ، بما يتضمنه من دراسة لآراء ابن رشد حول أدلة وجود الله وخلود النفس وبعث الرسل ومدى واتفاق العقل والشرع ، عدة أدلة تؤيد وجود هذه النزعة لديه . فهو يهاجم الأشاعرة أهل الجدل . وينقد فكرة الإمكان سواء بصورتها الكلامية أو صورتها الفلسفية عند

ابن سينا ، ويرد كل ما فى الكون إلى أسبابه الضرورية المحددة . وينادى بقانون للتأويل محاولا به الإرتفاع إلى مستوى البرهان . ويقول بهوية ثابتة محددة لكل فرد ، ومن هنا فإن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل اثنين بالعدد . ويفرق بين معجز برانى ومعجز جوانى ، تفرقة تتيح له الصعود إلى مستوى البرهان وتفتح أمامه الطريق لإثبات قوانين العقل والوجود معاً .

ولعلنا بهذا ، نكون قد درسنا زوايا الفلسفة الرشدية كلها ، ونكون أيضاً قد نظرنا إلى فلسفته نظرة أشمل من مجرد جعل محور دراستها وأساسها الذى تقوم عليه مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، (١) إذ ان جعل هذه المشكلة محور دراسة ابن رشد ، قد يجعل فلسفته مغلقة محصورة فى نطاق ضيق لا يتعداه (٢). وتجاوز هذا المحور ، وجعل المحور الأساسى لدراسة فلسفته ، استخلاص ما فيها من نزعة عقلية ، يتيح لنا الصعود إلى البرهان نعد تجاوز كل أدلة جدلية أو خطابية فى مجال الفكر الفلسفى فى حد ذاته كفكر فلسفى .

ونرجو أن نكون بهذا المجهود قد قمنا بقليل مما ينبغى القيام به نحو إحياء فلسفة ابن رشد حتى يأخذ مكانه الجديرة به . وهذا ما كرسنا أنفسنا للقيام به . كما نأمل — إذا كان لنا فى العمر بقية — أن إتكتمل صورة هذه النزعة العقلية فى دراستين نود تقديمهما قريباً للمشتغلين بالفكر الفلسفى . دراسة منهما تبحث فى منهج ابن رشد النقدى(٣) ، إذ أن

---

(١) راجع مقدمة كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » تحت عنوان « منهج ندعو إليه » . وراجع أيضاً حواراً نشر بمجلة المعرفة السورية ، عدد يناير ١٩٧٦ عن كتاب « ثورة العقل والمنهج العقلى التجديدى » .

(٢) هذا النطاق الضيق هو ما نجده عند أشباه الدارسين ، وهم معذورون فى ذلك لأن كلياتهم أعدتهم لأن يشتغلوا بتدريس اللغة العربية ، لا الفلسفة التى لا شأن لهم بها .

(٣) سيجد القارىء هذه الدراسة فى كتاب لنا بصدد الانتهاء منه عن المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد .

ابن رشد يمتاز بحسه النقدى الدقيق ؛ وهذا ما جعله يقف على قمة عصر الفلسفة العربية . والدراسة الأخرى تبحث فى الرشدية اللاتينية ، أى فلسفة ابن رشد كما ظهرت عند الرشديين اللاتينيين (١) . ونسأل الله العون على بذل هذا المجهود . وهو الموفق للسداد .

مدينة نصر فى ٢٨ يونيه عام ١٩٧٩م

عاطف العراقى

---

(١) يمكن الرجوع إلى الدراسة التى قامت بها الزميلة الدكتورة زينب الخضيرى فى رسالتها لدرجة الدكتوراه عن الرشدية اللاتينية .

الباب الأول

حياة ابن رشد تمثل الاتجاه العقلى

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الفيلسوف وحياته الفكرية .

الفصل الثانى : ابن رشد وثقافة عصره .

تقديم

فى هذا الباب بفصليه سنعرض لمجموعة من الجوانب نراها ضرورية كتمهيد لدراسة النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد بعد ذلك .

سنعرض فى الفصل الأول لحياة الفيلسوف الفكرية بادئين بالإشارة إلى الجو الفكرى فى بلاد الأندلس ونشأة ابن رشد الفيلسوف الأندلسى وكيف اتصل بالخليفة ثم الإشارة إلى عوامل نكبة هذا الفيلسوف العملاق مفضلين إرجاع سبب نكبته إلى عوامل دينية فلسفية لاعوامل سياسية كما يزعم البعض

أما الفصل الثانى فموضوعه ابن رشد وثقافة عصره ، أى ابن رشد وسط تيار العصر ، ودرسنا فى هذا الفصل اشتغال ابن رشد بالطب وشرحه لأرسطو ورده على ابن سينا والغزالى . ثم حددنا بعد ذلك اتجاهه الخاص مرجعين هذا الاتجاه إلى ركيزتين أساسيتين هما العقيدة الدينية من جهة والفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو من جهة أخرى . وبنهاية تحديدنا للاتجاه الخاص لفيلسوفنا يكون قد آن الأوان للانتقال إلى تحليل ودراسة نزعة الفيلسوف العقلية وهذا هو موضوع الأبواب والفصول التى ستأتى فيما بعد .

الفصل الأول

الفيلسوف وحياته الفكرية

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات والعناصر الآتية :

أولا : الجو الفكرى فى بلاد الأندلس .

ثانياً : نشأة ابن رشد وبيئته العقلية .

ثالثاً : اتصاله بالخليفة ونكبته .

« رأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم ، مطروحة لديهم ، ولا يحفل بها ولا يلتفت إليها ، وزيادة على هذا أن أهل زماننا ينفرون منها ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة » :

[ابن طملوس : المدخل لصناعة المنطق جزء ١ ص ٨]

الفصل الأول

الفيلسوف وحياته الفكرية

أولا – الجو الفكرى فى بلاد الأندلس :

كانت قرطبة من أعظم المدن بالأندلس ، وإليها ينسب جماعة كبيرة من أهل العلم (١) . وقد اتفق جمهرة المؤرخين على أنها كانت بمنزلة الرأس من الجسد ، « وكانت مركز الكرماء ومعدن العلماء » (٢) . وقد حفظت لنا كتب التاريخ تلك المناظرة التى جرت فى حضرة ملك المغرب المنصور يعقوب ، بين الفيلسوف الفقيه أبى الوليد بن رشد والرئيس أبى بكر بن زهر وكان الأول قرطبيا والثانى إشبيليا (٣) فقال ابن رشد : « ما أدرى ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة تباع فيها . وإن مات مطرب بقرطبة وأريد بيع آلاته حملت إلى أشبيلية » (٤) . ويقول ابن بسام : « كانت قرطبة منتهى الغاية ومركز الراية وأم القرى وقرارة أهل الفضل والتقى ووطن أولى العلم والنهى وقلب الإقليم وينبوع متفجر العلوم وقبه الإسلام وحضرة الإمام ودار صوب العقول وبستان ثمرة الخواطر وبحر درر القرائح ، ومن أفقها طلعت نجوم الأرض وأعلام العصر وفرسان النظم والنثر ، وبها ألفت التأليفات الرائعة

---

(١) معجم البلدان لأبى عبد الله ياقوت الحموى الرومى البغدادى مجلد ٤ – جوتنجن سنة ١٨٦٩ ، ص ٥٩ – ٦٠ .

(٢) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد المقرى ج ١ ، ص ٧٤ ، المطبعة الأزهرية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٠٢ هـ .

(٣) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصرى ، ج ١ ، ص ١٨٣ القاهرة سنة ١٣١٢ هـ .

(٤) نفح الطيب ، ج ١ ، ص ٧٥ .

وصنفت التصنيفات الفائقة » (١) .

ولم يكن هذا الطابع الفكرى موجوداً بقرطبة فحسب ، بل فى المدن الأندلسية بوجه عام . فالمقرى يخبرنا بأن خزائن الكتب صارت عندهم على جانب كبير من الأهمية ، حتى إن الرئيس منهم الذى لاتكون عنده معرفة ، يهتم بأن تكون فى بيته خزانة كتب ، ليقال إن فلاناً عنده خزانة كتب ، والكتاب الفلانى ليس عند أحد غيره ، والكتاب الذى هو بخط فلان قد حصله وظفر به (٢)

وقد عنى الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر لدين الله المتوفى سنة ٣٦٦ هـ بالعلوم ، وبعث فى طلب الكتب من ديار المشرق كبغداد ومصر . وكان من نتيجة ذلك أن تحرك الناس فى أيامه إلى العناية بعلوم الأوائل وتعلم مذاهبهم (٢) . كما كان مولعاً بتشجيع العلماء (٤) ، فلجأوا إليه وأكرم مثواهم وحماهم من اضطهاد المتعصبين (٥) .

بيد أن الأمر سرعان ما انقلب رأساً على عقب ، وذلك فى أيام ابنه هشام الذى لم يكن قد بلغ الحلم بعد ، فوقع تحت تأثير حاجبه أبى عامر المعافرى القحطانى الذى عمد إلى خزائن أبيه وأمر علماء الدين بإخراج ما فى جملتها

---

(١) الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة لأبى الحسن على بن بسام الشنتريني ، ص ٢٢ ، القسم الأول – المجلد الأول – لجنة التأليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٣٩ م .

(٢) نفح الطيب للمقرى ، جـ ٢ ، ص ٢١٥ .

(٣) طبقات الأمم لصاعد الأندلسى ، ص ٦٥ – ٦٦ تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى – المطبعة الكاثوليكية – بيروت سنة ١٩١٢ م .

(٤) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل لجولدتسيهر ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ، ص ١٥١ – الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ م – مكتبة النهضة المصرية .

(٥) مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامى لسيد أمير على – الترجمة العربية لرياض رأفت ص ٤٣٦ – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٣٨ م .

من كتب العلوم القديمة المؤلفة فى علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل ماعدا كتب الطب والحساب ، فلما تميزت عن غيرها من الكتب المؤلفة فى اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وما شابه ذلك من العلوم والمباحثات عند أهل الأندلس ، إلا ماأفلت منها وعددها قليل ، أمر بإحراقها وإفسادها ، فأحرق بعضها وطرح الآخر فى آبار القصر وهيل عليها التراب ، وغيرت بضروب من التغايير. ولم يفعل ذلك إلا تحبباً إلى عوام الأندلس ، وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم عندهم ، وهو الذى أخذ على عاتقه نشر علوم الأولين ، كما تبين منذ قليل ،إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ،مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ، ومظنوناً به الإلحاد فى الشريعة (١) وإن دل ذلك على شئ فإنما يدل على اشتداد نفوذ الفقهاء فى أيام هشام بصفة خاصة . هذا بالإضافة إلى أن أهل الأندلس عندما سافروا إلى المشرق ، ورأوا هناك العلماء وأخذوا عنهم مذاهب الأئمة المشهورين وكتب الحديث ورجعوا إلى الأندلس بما أخذوه عن شيوخهم وما جلبوه من المسائل الغريبة ، رأى علماء الأندلس أن ما أتى به هؤلاء الداخلون مخالف لمذهبهم ، أو بعضه ، وكان المخالف عندهم كافراً لمخالفته الحق الذى جاء به الرسول (ص) عن الله تعالى (٢) .

ورواية أخرى توضح لنا ماسلف ، وهى أن سلطان المرابطين على بن يوسف الذى تولى السلطة بعد أبيه يوسف بن تاشفين ، أمر بأن تحرق كتب الغزالى كلها ، وذلك لالشئ إلا لأن كتب الغزالى قد قرعت أسماع الفقهاء بأشياء لم يألفوها ولاعرفوها ، وكلام خرج به عن معتادهم

---

(١) طبقات الأمم ص ٦٦ .

(٢) المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ، ص ١٠ — المقدمة تحقيق ميخائيل أسين بلاثيوس السرقسطى ، جـ ١ ، المطبعة الأبيرقة ، مدريد سنة ١٩١٦ م .

فى مسائل الصوفية وغيرهم فبعدت عن قبوله أذهانهم ، ونفرت عنه نفوسهم ، وقالوا إن كان فى الدنيا كفر وزندقة فهذا الذى فى كتب الغزالى هو الكفر والزندقة . وحملوا الأمير على أن يأمر بإحراق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم حتى أجابهم إلى ما سألوه عنه فأحرقت كتب الغزالى وهم لا يعرفون ما فيها ، إلا أنهم يظنو أن فيها آراء إلحادية (١) .

فعلى الرغم من النهضة العلمية التى كانت موجودة بالأندلس ، فإن الفلسفة بصفة خاصة كانت علماً ممقوتاً بهذه البلاد . فبينما تشجع العلوم كافة ، يضيق الخناق على الفلسفة ورجالها . فالمشتغل بالفلسفة لا يستطيع أن يظهر ذلك ، ولذلك تخفى تصانيفه (٢) . يقول المقرى : « وكل العلوم لها عندهم حظ إلا الفلسفة والتنجيم ، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يتظاهر بهما خوف العامة . فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل فى شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان ، وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت » (٣) .

ولم يقتصر الأمر على الفلسفة ، بل امتد إلى المنطق . فابن طملوس يقول : « ورأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم ، مطروحة لديهم ، ولا يحفل بها ولا يلتفت إليها . وزيادة على هذا أن أهل زماننا ينفرون منها ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة » (٤) :

ثانياً — نشأة ابن رشد وبيئته العقلية :

كان جد ابن رشد وهو محمد بن أحمد بن رشد المالكى الذى توفى

---

(١) تاريخ الأندلس ليوسف أشباخ — الترجمة العربية ، ص ٥٠٠ .
(٢) نفح الطيب للمقرى ، ج ٢ ، ص ١٢٨ .
(٣) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٠٢ .
(٤) المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ، ج ١ ص ٨ .

سنة ٥٢٠ هـ بعد مولد حفيده بشهر(١) ، « قاضيا للجماعة بقرطبة كما كان فقهيا عالماً حافظاً للفقة مقدما فيه على جمع أهل عصرة ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه ، بصيراً بأقوالهم واتفاقهم ، نافذاً فى علم الفرائض والأصول ؛ من أهل الرياسة فى العلم والبراعة والفهم مع الدين»(٢)

وكما كان جده من كبار الفقهاء ، كان كذلك أبوه . إذ أن ابن رشد قد استظهر على أبيه الموطأ حفظاً (٣).ولم يأخذ ابن رشد الفقه عن أبيه فحسب ، بل أخذه عن أبى القاسم بن بشكوال وأبى مروان بن مسرة وأبى بكر بن سمحون وأبى جعفر بن عبد العزيز وأبى عبد الله المازرى (٤)

وإذا كان ابن رشد قد تعمق فى دراسة الفقه إلى هذا الحد ، وأخذ عن أكثر من معلم ، فقد أداه هذا إلى وضع كتابه القيم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه » . وقد « أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجّه ، فأفاد وأمتع به ، ولايعلم فى فنه أنفع منه مساقاً » (٥) . وأصبح بذلك أوحد عصره فى علم الفقه والخلاف (٦) . وقد عبر ابن فرحون عن اتجاهه فى الفقه فقال : « وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية » (٧). وهذا يدل على غلبة منظر العقلى عنده .

---

(١) شذرات الذهب لابن العماد ، جـ ٤ ، ص ٣٢٠. ومن المعروف أن ابن رشد ولد سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م (، التكملة لكتاب الصلة لإبن الآبار ، جـ ١ ، ص ٢٧٠ ، الذهبى فى ملحق كتاب رينان ، ابن رشد والرشدية ، ص ٣٤٥ .

(٢) كتاب الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم لابن بشكوال جـ ٢ ، ص ٥٤٦ .

(٣) التكملة لكتاب الصلة لابن الآبار ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ ، كتاب الديباج المذهب لإبن فرحون ص ٢٨٤ ، وأيضاً : الذهبى فى ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ص ٢٤٥ .

(٤) الديباج المذهب لابن فرحون ص ٢٨٤ ، التكملة لكتاب الصلة جـ ١ ، ص ٦٩ وأيضاً الذهبى فى ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ص ٣٤٥ .

(٥) التكملة لكتاب الصلة ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ .

(٦) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، جـ ٣ ، ص ١٢٢ .

(٧) الديباج المذهب ، ص ٢٨٤ .

وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس (١)، فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضى، شأنه فى ذلك شأن أبيه وجده، ثم تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضياً بأشبيلية .

أما من جهة علم الكلام فقد تعمق فى دراسته (٢) . ولاشك أن نقده لمذاهب علماء الكلام وتفنيده لآرائهم – كما سيتبين فيما بعد – يكشف لنا عن دراسته العميقة لهذا العلم ، تلك الدراسة التى تقارب تعمقه فى دراسة مذاهب الفلاسفة (٣)، وشرحه لأرسطو ، ودراسته للطب . وبهذا جمع ابن رشد بين هذه الميادين العديدة بعد دراسته الطويلة طيلة حياته ، حتى قال عنه ابن الآبار : إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة (٤) .

ثالثاً – اتصاله بالخليفة ونكبته :

من الأمور التى كان لها تأثير كبير فى مجرى حياة ابن رشد اتصاله بالخليفة أبى يعقوب يوسف أبى محمد عبد المؤمن بن على القيسى الكومى

---

(١) التكملة لكتاب الصلة ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ .

(٢) المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ ، الديباج المذهب ، ص ٢٨٤ ، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية للزركشى ، ص ١٠ . إكتفاء القنوع بما هو مطبوع لجامعة إدوار – فنديك ص ١٩٤ ، وأيضاً : الذهبى فى ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٣٤٥ .

(٣) من الثابت أن ابن رشد قد قابل ابن طفيل إذ هو الذى قدمه للخليفة كما سيتبين . أما من جهة مقابلته لابن باجة ، فإن هذا الاحتمال جد بعيد . إذ أن ابن رشد قد ولد سنة ٥٢٠ – وابن باجة قد توفى سنة ٥٣٣ . فابن رشد إذن كان حين وفاة ابن باجة صغير السن لدرجة لا تسمح له بمقابلة ابن باجة والتلمذ عليه (مقدمة جورج حورانى لترجمته لفصل المقال لابن رشد، هامش ص ٩) .

(٤) التكملة لكتاب الصلة لابن الآبار ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ .

صاحب المغرب : وكان هذا الخليفة يجمع بين أمرين التفقه في الدين والورع والتقوى من ناحية ، وطموحه إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى . وكان أبو يعقوب هذا يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له منهم مالم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب (١) . أما كتب الفلسفة فقد عمل على جمعها حتى اجتمع منها له قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله بالأموى(٢).

عمل أبو يعقوب هذا على مصاحبة العلماء ، وكان من أكثرهم حظوة عنده ، ابن طفيل ، حتى إنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلا ونهاراً لايظهر (٣) . وقد قام ابن طفيل باعتباره مفكراً كبيراً متحققاً بأجزاء الفلسفة والحكمة (٤) ، بمهمة كبيرة ، وهي جمع العلماء من كل مكان . وكان من جملة العلماء الذين قدمهم ابن طفيل للأمير القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد (٥) . وقد حفظت لنا كتب التاريخ تلك المقابلة الهامة التي تمت بين ابن رشد وأمير المؤمنين أبي يعقوب نقلا عن الفقيه أبي بكر بندود يحيي القرطبي أحد تلامذة ابن رشد (٦) .

---

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ص ٢٣٩ ، وأيضاً : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ، جـ ٦ ، ص ١٢٢ – ١٣٤ ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

(٢) المعجب للمراكشي ، ص ٢٣٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٤٠ .

(٤) مقدمة جورج حوراني لترجمته لفصل المقال ص ١٢ – لندن سنة ١٩٦١ م .

(٥) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، جـ ١ ، ص ١٦٣ ؛ وفيات الأعيان لابن خلكان ، جـ ٦ ، ص ١٣٤ ؛ أيضاً : المعجب للمراكشي ، ص ٢٤٢ .

(٦) يمكن الرجوع لمعرفة تفصيلات هذه المقابلة ، إلى كتابنا « الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل » (الباب الأول ، الفصل الأول) ؛ عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٤٢ – ٢٤٣ . وأيضاً : رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٣٣ . وقد نقلها عن ليون الإفريقي .

وقد أرادأمير المومنين قراءة فلسفة أرسطو . بيد أنه كان يشكو من قلق عبارته أو عبارة المترجمين عنه (١) فأبلغ هذه الرغبة إلى ابن طفيل ، غير أنه لكبر سنه و اشتغاله بالخدمة وصرف عنايته إلى ماهو أهم (٢) ، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين وقال له : « لو وقع لهذه الكتب من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمهما فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك ، فافعل ، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة » (٣) .

وعندما مات الأمير أبو يعقوب بن عبد المؤمن سنة ٥٨٠ هـ (٤) ، وخلفه ابنه أبو يوسف المسمى بالمنصور ، نال ابن رشد عند المنصور حظوة كبيرة لدرجة أنه كان يتعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه قريب

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية — مادة ابن رشد لكارادى فو — الترجمة العربية — المجلد الأول — عدد ٣ ، ص ١٦٧ .

(٢) المعجب للمراكشى ، ص ٢٤٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٣ ويرى الدكتور خليل الجر وحنا الفاخورى أن ابن رشد قد عمد إلى شرح كتاب أرسطو وتلخيصها قبل مثوله فى حضرة السلطان أبى يعقوب واتصاله بابن طفيل وأن انتداب ابن طفيل لابن رشد لشرح كتب أرسطو لم يكن إلا حافزاً ومشجعاً ، وعلى كل حال فهذا الرأى غير محقق كما بين المؤلفان بعد ذلك بقليل (تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ص ٣٨٩ إلى ٣٩٠) . ويبدو أن ابن رشد قد اشتغل بدراسة أرسطو من خلال مترجميه أو من سبقه من الشراح قبل مقابلته للخليفة . ولكن هل قام ابن رشد فعلا بشرح كتب أرسطو أو تلخيصها قبل إنتداب ابن طفيل له ؟ هذا فيه قدر كبير من الشك . ويبدو أن صاحب المعجب على صواب حين يرى أن بداية شرحه لأرسطو كانت بعد انتداب ابن طفيل له للقيام بهذا العمل (المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣) ، إذ قال تلميذه الفقيه أبو بكر بندود بن يحيى القرطبى نقلا عن أستاذه « فكان هذا هو الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو » (المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣) ولو كان ابن رشد قد قام بهذه الشروح أو التلاخيص أو ببعض منها لما طلب ابن طفيل منه البدء فى شرح أرسطو وتوضيح عبارته أو عبارة المترجمين لكتبه .

(٤) المعجب للمراكشى ، ص ٢٤٣ .

المنصور وهو أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاني (١) ؛ وكان ابن رشد نفسه يخالط المنصور مخالطة الأخ (٢)

ونود أن نشير في ختام دراستنا لحياة ابن رشد الفكرية ، إلى نكبة هذا الفيلسوف :

فعندما عاد المنصور من إحدى حروبه العديدة سنة ٥٩٣ هـ رفعت إليه في أمر القاضي أبي الوليد بن رشد مقالات تحتوي على الطعن في دينه وعقيدته، وربما لقي بعضها بخطه ، فترتب على ذلك نفيه ثم إطلاق سراحه قبيل موته بقليل (٣) .

لقد نفى ابن رشد إلى اليسانة وهي على مقربة من قرطبة . وليت الأمر اقتصر على ابن رشد حتى يمكن رد النكبة في كثير من وجوهها إلى أسباب شخصية ، ولكن النكبة تجاوزت ابن رشد حتى شملت مجموعة من الباحثين منهم أبو جعفر بن الذهبي الذي اختفى حين طلبه(٤) ، والفقيه أبو عبدالله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية ، وأبو الربيع الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر (٥) . بيد أن الأمر مالبث أن تحول عما سلف ، إذ استدعى المنصور ابن رشد إلى حضرة مراكش للإحسان إليه والعفو عنه . وأخيراً(٦) توفي ابن رشد ليلة الخميس التاسعة من صفر عام خمس وتسعين وخمسمائة

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، جـ ٣ ، ص ١٢٣ – ١٢٤ .

(٢) الذهبي في ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٣٤٨ .

(٣) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر لابن خلدون ، جـ ٦ ، ص ٢٤٥ ،

الذهبي في ملحق كتاب رينان : ابن رشد والرشدية ص ٣٤٨ ، الأنصاري في ملحق كتاب رينان ص ٣٣٠ ، عيون الأنبياء جـ ٣ ، ص ١٢٥ . وراجع أيضاً مقالتنا بمجلة المجاهد الثقافي (الجزائر – سبتمبر ١٩٧٠) عن العوامل السياسية والدينية في نكبة الفيلسوف ابن رشد .

(٤) المغرب في حلى المغرب لابن سعيد الأندلسي ، جـ ٢ ، ص ٣٢١ .

(٥) طبقات الأطباء ، جـ ٣ ، ص ١٢٤ .

(٦) المعجب ص ٣٠٧ ، طبقات الأطباء ، جـ ٣ ، ص ١٢٤ ، التكملة لابن الأبار جـ ١ ، ص ٢٧٠ وأيضاً : الذهبي ص ٣٤٨ – ٣٤٩ .

الموافق العاشر من ديسمبر سنة ١١٩٨ (١) أى فى نفس العام الذى توفى فيه المنصور (٢) .

ويمكن القول بأن نكبة ابن رشد ترجع إلى أسباب دينية وفلسفية ولا ترجع إلى أسباب سياسية ، إذ أن فصل أى حادثة عن التيار العام الذى كان موجوداً بالأندلس والذى تبين فيما سبق ، لا يساعد إطلاقاً على تفسير هذه النكبة . إذ يبدو لنا أن السبب الحقيقى فى تلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ، ومزاعمهم التى تصور لنا الدين بمظهر الشئ الذى يتنافى والفلسفة ، فرد تلك النكبة ، الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء ، إذ لا يعد الفقه مسئولا عما حدث لابن رشد لأنه فى جملته لا يتعارض و النظر العقلى كما سيتبين ، وكان ابن رشد نفسه فقيهاً ، وكذلك لم تغفل دراسة للتوفيق بين العقل والشرع ، القياسى الشرعى ، بل اعتمدت عليه كمبرر للدفاع عن النظر العقلى ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين . ولكن ماذا نفعل حيال قوم اتخذوا من الفقه ستاراً لأغراضهم التى يسعون إليها ويقطعون بها المسلك أمام خصومهم فى المجال الفكرى . « فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا ، بل أكثر الفقهاء

---

(١) الأنصارى ص ٣٧٧ ، الديباج المذهب لابن فرحون ص ٢٨٥ ، شذرات الذهب لابن العماد جـ ٤ ص ٣٢٠ ، الكملة لكتاب الصلة جـ ١ ص ٢٧٠ ، طبقات الأطباء جـ ٢ ص ١٢٤ ، ١٢٥ ،

وأيضاً Carl Brockelmann : geschichte der Arabischen Iitterature Teil 1 p. 834. ويقول MUNK فى كتابه :

melahges de philosophie juive et Arahe p. 349.

إن يوم الخميس ١٠ من ديسمبر سنة ١١٩٨ يوافق ٨ من صفر سنة ٥٩٥ هـ ولكن المعروف كما يقول مونك أيضاً : أنه تبعاً للتقويم الإسلامى فإن الأيام تبدأ مع غروب الشمس ، وعلى ذلك تكون ليلة الخميس ٨ من صفر توافق يوم الجمعة ٩ من صفر .

(٢) تاريخ إسبانيا الإسلامية لسان الدين ابن الخطيب السلمانى ص ٢٦٩ ، تاريخ أبى الفداء جـ ٤ ص ١٧٤ ، وأيضاً : أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام للسان الدين ابن الخطيب – القسم الثانى ص ٣٠٩ .

هكذا نجدهم . و صناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية » (١) .

فتصوير مبادئ ابن رشد على أنها كفر وزندقة جاء من جانب بعض غلاة الفقهاء وأشياعهم. إذ أنها رغبوا فى الاستيلاء على الجو الفكرى والنظ إلى علوم الأوائل على أنها علوم مهجورة لايصح الاشتغال بها (٢) ، وإذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور ، فإن هذا قد أداه إلى تقييد الفلسفة تأييداً لهم وتزلفاً إلى الشعب ، إذ أنه خاف مما يؤدى إليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون على الشعب فالمنصور إذن إنما امتحن ابن رشد هذه المحنة لا إنتقاماً منه ولا اضطهاداً بل حداً من تهويلاتهم ، وهم الذين درجوا من حين لآخر على المناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم (٣) . وبذلك يكون الفقهاء قد أثاروا قلب المنصور ضد ابن رشد اعتماداً على دراسته للفلسفة التى لا يمكن إغفالها حين تفسير نكبته. إذ أنها أدت إلى خلق عدد من الأعداء سعوا إلى جعل اعتقاده موضع شك عند المنصور (٤).

---

(١) فصل المقال ص ٧ .

(٢) الذهبى فى ملحق كتاب رينان ص ٣٤٦ .

(٣) leon gauthier: Ibn Rochd p. 9 – 10.

(٤) E. Renan: averroes et l,averroisme p. 34.

وراجع الدراسة التفصيلية عن نكبة هذا الفيلسوف وذلك فى كتابنا : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، الفصل الأول من الباب الثالث من ص ١٥٧ إلى ص ١٦٩ . (دار المعارف بالقاهرة)

الفصل الثانى

ابن رشد وثقافة عصره

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات والعناصر الآتية :

أولا : اشتغاله بالطب

* اهتمامه بالطب
* إدخال الطب فى مجال الفلسفة
* كتبه فى مجال الطب
* العلاقة بين الطب والعلم الطبيعى
* موضوع صناعة الطب
* تفسير مصدر حركة الجسم
* ابن رشد بين أرسطو وجالينوس

ثانيا : شرحه لأرسطو :

* أنواع الشروح [أكبر – أوسط – تلخيص]
* أعجاب ابن رشد بأرسطو
* أهمية شروح ابن رشد وتعبيرها عن فلسفته

ثالثا : رده على ابن سينا والغزالى :

* ضرورة التمييز بين مذهب أرسطو وبين فهم ابن سينا لهذا المذهب.
* تخليص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها .
* لاينبغى أن ننكر فضل الفلسفة والفلاسفة .
* تصريح الغزالى بالحكمة فى غير كتب البرهان يعد خطأ .

رابعا : اتجاهه الخاص :

* نقد الطريق الخطابى الإقناعى والطريق الجدلى .
* اللجوء إلى البرهان وتجاوز الطرق غير اليقينية

« مال ابن رشد إلى علوم الأوائل وكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يفزع إلى فتياه فى الطب كما يفزع إلى فتياه فى الفقه مع الحظ الوافر فى الإعراب والآداب والحكمة »

[ابن فرحون : الديباج المذهب ص ٢٨٤]

الفصل الثانى

ابن رشد وثقافة عصره

أولا : اشتغاله بالطب :

اشتهر ابن رشد باشتغاله بالطب وتأليفه لكثير من الكتب فى هذا المجال وأهمها كتاب الكليات ، وهو الذى يتضمن الأحكام الكلية فى ميدان الطب (١) وهو من الكتب التى عرفت تماماً فى جامعات العصر الوسيط كموجز فى علم الطب حيث كان النظام العربى فى الطب لا يزال مستعملا (٢) ، وذلك بعد أن قام بترجمته يهودى من بادوا يدعى Bonacos وأطلق عليه اسم colliget ولو أن هذا الكتاب لم يبلغ المرتبة التى بلغها قانون ابن سينا .

وكان يفزع إلى فتواه فى الطب كما يفزع إلى فتواه فى الفقه ، حتى تولى منصب طبيب يوسف الخاص واحتل المقام الأول بين علماء الأندلس .

(١) طبقات الأطباء ج٣ ص١٢٢ ، The lcgacy of Islam, sceienee and medecine by Max Meyer. hove p.350 وقد اتفق أغلب المؤلفين على أن ابن رشد قام بتأليف هذا الكتاب قبل قيامه بشرحه على أرسطو وتأليفه لكتبه الفلسفية . يقول Quadre فى كتابه La philosophie Arabe dans l'Europe medivale p. 199 إن ابن رشد ألف هذا الكتاب وهو فى السابعة والثلاثين. وفى القائمة التى أوردها جوتييه بكتابه ابن رشد ص١٢ نجده يضع كتاب الكليات على أنه قد ألف بين سنة ١١٦٢ وسنة ١١٦٩ ويضع بقية كتب ابن رشد بعد هذا التاريخ ويقول رينان فى كتابه ابن رشد والرشدية ص ٦٤ : « إن ابن رشد ألف كتاب الكليات قبة سنة ١١٦٢ وباقى كتبه بعد هذا التاريخ ويذكر Munk فى كتابه mellaages ص٤٢٩ – ٤٣٠ نفس التاريخ بالنسبة لكتاب الكليات ، ويقول إن ما يدل على ذلك أن ابن زهر وهو الذى توفى فى هذه السنة (سنة ١١٦٢) قد ذكره ابن رشد فى آخر كتابه على أنه ما زال حياً معاصراً له .

(٢) تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٥٣ و ٤٦٩ ، أيضاً : O'leory: Arabiç thought: p. 253 .

وراجع مقالتنا بمجلة الوعى الإسلامى عن « ابن رشد الطبيب الإسلامى » عدد مايو ١٩٧٠ ، الكويت . وراجع أيضاً : قائمة الأب جورج قنواتى لمؤلفات ابن رشد الطبية من ص ٢٣١ إلى ص ٢٤٦ ، وذلك فى الكتاب الذى أعده الأب قنواتى بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد .

ولم يخرج ابن رشد الطب عن مجال الفلسفة ، إذ العصر الذى عاش فيه كان عصر إدخال للعلوم كلها فى مجال الفلسفة التى كانت دراسة شاملة للوجود ككل بما يشمله من مجالات عديدة ، يعنى كل مجال منها بناحية معينة . وهذا هو السبب فى أننا نلمح الأثر الفلسفى فى طب الأقدمين . « فإن معرفة الداء وأسلوب الصلاح مما كان يختلف عندهم بحسب معتقد الطبيب فى طبيعة المادة وماهية النفس وتركيب الجسد وما إلى ذلك من المسائل الموكولة الآن للفلاسفة دون غيرهم » (١) . وهذا على النقيض من نظرتنا إلى الطبيب الآن . فالاعتبار بالطبيب عندنا بخصوص فنه، وقدرته على معالجة الأمراض وتركيب الأدوية ،وإذا تعرض للمسائل الفلسفية ، فإنه يتعرض لها دون أن تؤثر فى طبه وطريقة معالجته للمرضى ، أى أن الطبيب بما هو طبيب يجب أن يتجنب أى ضرب من المذاهب (٢) .

ولم يدرس ابن رشد الطب إلا كشىء كلى . وهذا واضح من عنوان كتابه ، أى أنه درس جميع أنواع الأمراض دراسة عامة دون أن يتطرق إلى التفاصيل الفرعية . فبقى إذن وصف عرض من الأعراض على وجه

---

(١) تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا ص ٤٥٦ — ٤٥٧ . وإذا كان جالينوس طبيباً فإنه قد اشتغل بالفلسفة كثيراً . فابن جلجل الأندلسى يقول : « وكان جالينوس هذا عالماً بطريق البرهان خطيباً . ورد على كثير من القدماء وناقض السوفسطائية وألف فى المنطق كتاب البرهان (طبقات الأطباء والحكماء ص ٤٢ — ٤٣ تحقيق فؤاد سيد — القاهرة) . بل له كتاب عنوانه « فى أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً » (تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط للأب جورج شحاته قنواتى ص ١١١) ، وأيضاً : (الفهرست لابن النديم ص ٤١٩) وثقافته الفلسفية كانت تغلب عليه فى بعض الأحيان وتؤدى به إلى بعض الاستنتاجات المنطقية (تاريخ الصيدلة والعقاقير ص ١١٣) . وبوجه عام يمكن القول بأن الفلسفة والطب اجتمعا واتحدا عند جالينوس (الدكتور نجيب بلدى — تمهيداً لتاريخ مدرسة الإسكندرية ص ٤٢) . فكان يبحث فى مشكلات الفلسفة . وغالباً ما يتسم موقفه بالشك . فمثلا حين أخذ الفلاسفة يبحثون عن القوة التى تعطى النفس وجودها ، وتعطى الصورة والحركة التى تظهر فى الموجودات ، فإن جالينوس قد سمى هذه القوة بالخالق ، ولكنه شك هل هى الإله أو غيره (تهافت التهافت ص ٥٥) .

(٢) تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا ص ٤٥٦ — ٤٥٧ ، وأيضاً : مدخل إلى دراسة الطب التجريبى لكلود برنار — الترجمة العربية ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

خاص : فأوصى صديقه أبا مروان عبد الملك بن زهر وهو من كبار أطباء عصره ، أن يضع كتاباً فى الأمور الجزئية لتكون جملة كتابيهما كتاباً شاملا فى صناعة الطب . يقول ابن رشد : « فمن وقع له هذا الكتاب « الكليات » دون هذا الجزء واجب عليه أن ينظر بعد ذلك فى الكنانيش ». وأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب « بالتيسير » والذى ألفه فى زماننا هذا أبو مروان، ابن زهر . وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه . وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية التى قيلت فيه ، شديدة المطابقة للأقاويل الكلية . إلا أنه شرح هنالك مع العلاج العلامات ، وأعطى الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش . ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك ، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج . وبالجملة من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش فى تفسير العلاج والتركيب (١) .

ويبدأ ابن رشد بتقرير موضوع صناعة الطب ، فيقول : « إن صناعة الطب صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض ، وذلك بأقصى ما يمكن فى واحد واحد من الأبدان . فإن هذه الصناعة ليست غايتها أن تبرئ ولابد ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذى يجب وفى الوقت الذى يجب ثم تنتظر حصول غايتها » (٢) .

ثم يبين لنا الموضوعات التى تشملها هذه الصناعة فيقول : « ولما كانت الصنائع الفاعلة بما هى صنائع فاعلة تشتمل على ثلاثة أشياء : أحدها معرفة

---

(١) كتاب الكليات فى الطب ص ٢٣٠ . وقد ذكر ابن زهر نفسه أنه مأمور فى تأليفه (كشف الظنون عن أسامى الكتب لحاجى والفنون خليفة مجلد ٢ ص ٥٢٠) ويرى المؤرخون أن هذا الكتاب قد اشتهر شهرة كبيرة . فالمقرى مثلا يقول : « وأما كتب الطب ، فالمشهور بأيدى الناس الآن فى المغرب ، وقد سار أيضاً فى المشرق لنبله ، كتاب التيسير لعبد الملك بن أبى العلاء ابن زهر (نفح الطيب ج ٢ ص ١٣٧) . وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية تحت إسم Theisir بارافيكوس Paravicius سنة ١٢٨٨ (The legacy of Islam p. 339) .

(٢) الكليات فى الطب ص ٧ .

موضوعاتها ، والثانى معرفة الغايات المطلوب تحصيلها فى تلك الموضوعات، والثالث معرفة الآلات التى بها تلك الغايات فى تلك الموضوعات ، انقسمت باضطرار صناعة الطب إلى هذه الأقسام الثلاثة » (١)

ففى القسم الأول يعرض ابن رشد للأعضاء التى يتركب منها بدن الإنسان ، وهذا موضوع كتاب التشريح الذى ضمنه عشر مسائل .

وفى القسم الثانى يبين لنا أنه لما كانت الغاية المطلوبة من معرفة أعضاء الإنسان هى حفظ الصحة وإزالة المرض فإن هذا القسم قد انقسم إلى قسمين : قسم يعرف فيه ماهى الصحة بجميع ما به تتقدم ، وهى الأسباب الأربعة التى هى العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها . والقسم الثانى يعرف فيه ما هو المرض أيضاً بجميع أسبابه ولواحقه . ولما كانت غاية الطبيب ليست مجرد معرفة ماهية الصحة والمرض انقسم هذان الجزءان إلى جزأين آخرين : أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة ، والثانى كيف يبطل المرض ، ويعرض ابن رشد لهذين الجزأين فى قسمين كبيرين من كتابه، وهما كتاب الصحة وكتاب المرض ، وضمنها مسائل عديدة لايتسع المجال لذكرها .

وفى القسم الثالث يبين لنا أن الطبيب لابد له من معرفة العلامات الصحية والمرضية (٢) .

فصناعة الطب قد انقسمت إلى سبعة أجزاء ، يعرض لها ابن رشد بالتفصيل . فيذكر فى الجزء الأول أعضاء الإنسان التى شوهدت بالحس ، ويعرف فى القسم الثانى الصحة وأنواعها ولواحقها ، والثالث المرض بأنواعه وأعراضه ، والرابع العلامات الصحية والمرضية ، والخامس الآلات وهى الأغذية والأدوية ، والسادس الوجه فى حفظ الصحة ، والسابع الحيلة فى إزالة المرض (٣) .

---

(١) المصدر السابق ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٧ ، وأيضاً : المعتبر فى الحكمة للبغدادى ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

(٣) الكليات فى الطب ص ٧ .

وقد تناول ابن رشد بالدراسة العلاقة بين الطب والعلم الطبيعى ، فذهب إلى أن الطب صناعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعى . ولكن العلم الطبيعى نظرى والطب عملى (١) ، وإذا تكلمنا فى شئ مشترك للعلمين ، فذلك بأن يكون من جهتين . فإذا كان صاحب العلم الطبيعى ينظر فى الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية ، فإن الطبيب ينظر إليهما من حيث إنه يحفظ أحدهما ويبطل الآخر ، أى يبقى على الصحة ويزيل المرض (٢) .

« وينبغى أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعى يشارك الطبيب إذا كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب العلم الطبيعى . لكن يفترقان بأن هذا ينظر فى الصحة والمرض من حيث هى أحد الموجودات الطبيعية ، وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة تلك » (٣) .

فهناك إذن علاقة بين العلم الطبيعى والطب ، إذ أن الصناعات التى تتسلم عنها صناعة الطب كثيراً من مبادئها بعضها نظرية وهى العلم الطبيعى ، وبعضها عملية وهذه منها صناعة الطب التجريبية ، ومنها صناعة التشريح . أما صناعة الطب من حيث هى شئ عملى ، فإنه يستفاد منها معرفة قوى وخصائص أكثر الأدوية ، وذلك لأن الذى يدرك منها بالقياس شئ نزر بسيط لايكفى فى تكامل وجود هذه الصناعة . فإذن الصناعة الطبية القياسية تقتصر على أسباب ما أوجدته الطريقة التجريبية (٤) ؛ أى أنه كلما كان ذهن الطبيب فى العلوم الطبيعية أنفذ ورياضته بها أكثر كان على القياس والاستخراجات الطبية أقدر (٥) . وبذلك يتكون من مبادئ العلم الطبيعى

---

(١) تهافت التهافت ص ١٢١ .
(٢) المصدر السابق ص ١٢١ .
(٣) الكليات فى الطب ص ٨.
(٤) المصدر السابق ص ٧ .
(٥) المعتبر فى الحكمة ج ٢ ص ٣٢ .

ومن مبادئ صناعة الطب التجريبية ، ومنها التشريح ، صناعة الطب . فلابد إذن من معرفة الكليات التي تحتوى عليها هذه الصناعة ، يضاف إليها طول المزاولة . « وحينئذ يمكن أن يوجدها — الكليات — في المواد » . فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد تلك الكليات في المواد (١) . فلابد إذن من العلم مع التجربة « لأنه ليس يكتفى في هذه الصناعة بالعلم دون التجربة ولا بالتجربة دون العلم » (٢)، ولذلك كان من شرط الطبيب أن يكون مع قيامه على علم الطب مزاولاً لأعماله (٣) .

وسنبين فيما يلي رأياً لابن رشد يختص بتفسيره لمصدر حركة الجسم، ويوضح لنا نزعته الأرسطية ، وعدم تردده في تأييد أرسطو على جالينوس (٤) .

فهو يذهب إلى أن المحرك الأقصى للحيوان لايمكن أن يكون جسما أصلا ، ومرد ذلك أنه قد تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك ، وأن المحرك إذا كان جسماً فإنه إنما يحرك بأن يتحرك ، فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسما إلى محرك آخر . فإن كان هذا أيضاً جسما مر الأمر إلى غير نهاية ، أو يكون هاهنا محرك يحرك لا بأن يتحرك ، وذلك بأن لايكون جسما . وعلى ذلك ينتهي ابن رشد إلى القول بوجود قوة نفسانية، ولتكن هذه القوة هي القوة المخيلة إذا اقترنت إليها النزوعية . فإذا تقرر هذا لابن رشد انتقل إلى القول بأن هذا المحرك إذا لم يكن جسما فلابد

---

(١) الكليات في الطب ص ١.

(٢) شرح أرجوزة ابن سينا في الطب لابن رشد — مخطوط ص ٢٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٤) E. Renan: Averroes p.63, and: Thelegaçy of Islam P.340.

وقد عرف ابن رشد جالينوس هذا معرفة تامة ، إذ قام بشرح وتلخيص كثير من كتبه وهذه الكتب مبسوطة في قائمة رينان ص ٧٥ ، ٧٧ ، وقائمة ابن أبي أصيبعة في ملحق كتاب رينان ص ٣٤٢ وقائمة الذهبي ص ٣٤٥ .

أن يكون المتحرك الأول عنه جسماً حتى يكون هذا الجسم كالهيولى بالنسبة للمحرك الذى هو الصورة . وذلك لأنه لا يمكن أن يكون المحرك الأقصى للحيوان فى غير هيولى . فما هى إذن طبيعة هذا الجسم ؟

إنه الحرارة الغريزية التى فى أبدان الحيوان . ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركتها . وإذا كان جالينوس يرى أن ينبوع هذه الحرارة هو الدماغ، وأنها تنبث منه فى الأعصاب إلى جميع البدن (١) ، أى أن مركز الإدراك الحسى والحركة والفكر فى الدماغ لاختلال تلك الأفعال بكل ما يصيب الدماغ من ألم (٢) ، فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا الدماغ خادم فى هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس ، أى أنه يعدلها ، وأن هذه الحرارة ينبوعها القلب (٣) .

فابن رشد ينحاز إلى رأى أرسطو لا جالينوس ويقول بمذهب الفيلسوف الذى يعد القلب عضواً أصليا ، ومصدراً لجميع وظائف الحياة الحيوانية (٤). وهو يؤيد رأيه بقوله : « إنه يظهر أن الماضى فى حين مشيته تنتشر فى بدنه حرارة لم تكن قبل . والعضو الذى من شأنه أن تنتشر منه الحرارة فى جميع البدن هو القلب لا شك فيه . ولذلك متى طرأ على الإنسان شئ يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك » (٥) . . فالقوة المدبرة إذن فى هذه الحرارة ، وهى التى تقدر هذه الحرارة فى الكمية والكيفية ، هى فى القلب ضرورة .

فمركز الإدراك الحسى الحرارة الغريزية التى فى القلب بذاتها ؛ وفى سائر

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦ .

(٢) تاريخ المذاهب الفلسفية لسنتلانا ج ٢ ص ١٩١ .

(٣) الكليات فى الطب ص ٣٦ .

(٤) E. Renan : Averoes et l'Averroisme p. 63

(٥) الكليات فى الطب ص ٣٦ .

الأعضاء بما يصل إليها من الشرايين النابتة من القلب . وعمل الدماغ تعديل هذه الحرارة الغريزية فى آلة الحس . والسبب فى ذلك أن القوة لا يمكنها أن تدرك الأشياء الخارجة عن الاعتدال، وذلك حتى يمكنها أن تدرك الأطراف الخارجة عنها . وهذه هى حال اللحم : « ولذلك كلما كان اللحم أعدل كان أكثر حساً ، كما نشاهد ذلك فى حس باطن الكف . والعصب بعيد مزاجه عن مزاج المتوسط . ولذلك كان حسه عسيراً ، إذ كان بارداً يابساً » (١) ، . وبناء على هذا فالدماغ ليس هو ينبوع هذه الحاسة .

تنتهى من هذا إلى القول بأن ابن رشد إذا كان فى آرائه الطبية يؤيد أرسطو فى النظر إلى أن كل متحرك له محرك ، وأن حركة المادة لابد أن تأتى عن شئ غير مادى ، وإلا لزم الدور والتسلسل ، و حتى تكون المادة بالنسبة للشئ غير المادى كالهيولى بالنسبة للصورة ، فإن هذه الآراء صادرة عن أسس فلسفية على اعتبار أن كل سبب فله مسبب. فهو لم ينظر إلى علم الطب نظرته إلى أى شئ عارض لا يخضع لأسباب محددة محصورة ، بل ينظر إليه على أن له عللا موجبة لوجوده . وبدون هذه العلل لا يمكن أن نعرف عنه شيئاً : « فنحن نعلم الشئ علماً حقيقياً فى الغاية متى علمنا الشئ لا لأمر عارض ، بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده ، وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة » (٢) .

وإذا كان ابن رشد قد درس مسائل الطب من جهة أنها مسائل كلية، فليس معنى هذا أنه أهمل المسائل الجزئية ، بل إنه حاول أن يرد الجزء إلى الكل ، وهو الذى يعتبر فى نظره شيئاً ثابتاً يقينياً يقوم البرهان عليه : « فإن البرهان ليس يقوم على الأشياء الجزئية من حيث هى جزئية ، وإنما يقوم على

---

(١) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ص ٤٨ — ٤٩ .

(٢) تلخيص كتاب البرهان لابن رشد مخطوط ص ١٧٦ .

طبيعة المشترك الكلية (١) . فهو هنا لاينظر إلى الجزئى بما هو جزئى ، بل ينظر إلى الطبيعة الكلية السارية فى تلك الأشياء الكثيرة الجزئية . ومتى نظر إليها استطاع الوصول إلى البرهان واليقين . « فالطبيب ليس يعطى شفاء هذه العين المشار إليها ، وإنما يعطى شفاء العين بإطلاق » (٢) .

(١) المصدر السابق ص ١٨٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٨ .

ثانياً : شرحه لأرسطو

حصر ابن رشد جهده إلى حد كبير فى أرسطو ، فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف وذلك ليتسنى له شرحها وتلخيصها (١) .

ولما كان ابن رشد لايعرف اللغة اليونانية (٢)، فإنه رجع إلى الترجمات التى قام بها بعض المترجمين الأفذاذ كحنين بن إسحق وإسحق بن حنين ويحى بن عدى وأبو بشر متى ، وراح يقابل بين هذه الترجمات (٣). وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها حتى لايقع فى أخطاء بعض المترجمين ، ويصفى أقوال أرسطو مما شابها من عناصر أفلوطينية (٤) .

وقد شرح ابن رشد أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح : الشرح الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات (٥) .

ففى الشرح الأكبر شرح كتب أرسطو شرحاً مطولا ، وفى الشرح الأوسط شرحها شرحاً متوسطاً بين الإطناب والإيجاز ، وفى التلخيص شرحها شرحاً موجزاً (٦) .

ويذهب البعض إلى أن ابن رشد لم يؤلف شروحه الكبرى إلا بعد أن قام بشروحه الوسطى . فهو يقول فى آخر شرحه الأكبر للطبيعيات : لقد قمت فى شبابى بشرح آخر أقصر منه ، بالإضافة إلى أنه كان كثيراً ما يعد فى

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٩٥ ، وأيضاً :
Gauthicr : La philosophie musulmane d. 72.
(٢) E. Renan : Averroes p. 56, and: munk: melanges p. 431.
(٣) مقدمة موريس بويج لتحقيق كتاب تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ١٣ وأيضاً :
E. Renan : averroes p. 57.
وأيضاً تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقى ص ٣ .
(٤) تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٣٨٩ ، دائرة المعارف للبستانى مجلد ٣ ، مادة ابن رشد ، ص ٩٣ — ١٠٣ وأيضاً مقالة « دور النضج فى تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور عمر فروخ ج ٤ ، مجلد ٦ ، سنة ١٩٥١ من مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق .
(٥) E. Renan : Averroes p. 62, and: munk: melangesp. 431.
(٦) فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ص ٢٨ .

شروحه الوسطى بتأليف ما هو أوسع منها (١) .

ويذهب كافة المؤرخين والمؤلفين إلى أن الشرح الأكبر خاص بابن رشد وأن الفلاسفة الذين ظهروا قبله لم يستعملوا من الشرح غير التلخيص ، وذلك كالفارابي وابن سينا اللذين كانا يمزجان نصوص أرسطو بشروحهما(٢)

ففي الشرح الأكبر يتناول ابن رشد كل فقرة من فقرات أرسطو ويوردها كاملة ويوضحها جزءاً جزءاً (٣) . وتسرد المناقشات النظرية على هيئة استطرادات . ويقسم كل كتاب إلى مباحث والمباحث إلى فصول ، والفصول إلى فقرات أو عبارات . فهو لا يكتب الشرح أو التفسير إلا بعد إيراد نص أرسطو . وبذلك يتميز النص تميزاً تاماً عن الشرح أو التفسير . وقد يكون ابن رشد قد تأثر في منهجه هذا بمفسري القرآن ، فهم يوردون النص مستقلا ، ثم يفسرونه ويعلقون عليه بعد ذلك . (راجع الشكل رقم ١) .

وفي الشرح الأوسط يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط ، ثم يشرح الباقي دون أن يميز بين ما هو خاص به وما هو خاص بأرسطو (٤) . فهو يذكر النص مميزاً بكلمة قال dixit ، وهو يعني بذلك أرسطو . وإذا كان ابن رشد يأتي بكثير من الأمثلة من عنده إلا أنه لا يزال متتبعاً النص الأصلي ومتقيداً به .

---

(١) E. Renan : Averroes p. 64, and : munk : melanges p. 413.

ويرى الدكتور أحمد فؤاد الأهواني أن ما يؤكده رينان غير صحيح ودليل هذا أن ابن رشد يقول في تلخيص كتاب النفس ص ٩٠ « وهذا كله قد بينته في شرحي لكتاب أرسطو في النفس . فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيي في هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » . وهذا دليل على أن ابن رشد كتب الشرح قبل التلخيص . فتحقيق القول هو أن ابن رشد لم يكتب الشروح والتلخيصات في زمان واحد فقد يكون أحدهما قبل الآخر أو بعده (تلخيص كتاب النفس — المقدمة ص ١٢) .

(٢) Renan : Averroes p. 62–63.

(٣) E. Brehier : La philosophie de Moyen Age p. 225.

(٤) مقدمة موريس بويج لكتاب تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٧ . وأيضاً : كتابنا « تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية » ص ١٧٣ وما بعدها .

وفى التلخيص يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائماً دون أن يعرض مذهب أرسطو بنصه بل مضيفاً حاذفاً . وهو يبحث فى كتبه الأخرى عما يكمل به فكرته . فيقول مثلا فى السماع الطبيعى : « إن حد الحركة ، وإن كان فهمه عسيراً ، وعلى ما يقوله أرسطو ، فهو من الحدود المعطاة بإحدى الطريقين المعدودين فى أنالوطيقى الثانية ، أعنى طريق القسمة أو طريق التركيب » (١) . ويقول فى تلخيص كتاب النفس : « إنه قد تبين فى الأولى من السماع أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من هيولى وصورة ، وأنه ليس ولا واحد منهما جسما ، وإن كان بمجموعهما يوجد الجسم » (٢) . ويقول فى نفس الكتاب : « وتبين مع هذا فى السماء والعالم أن الأجسام التى توجد صورها فى المادة الأولى وجوداً أولا ولا يمكن أن تتعرى منها المادة وهى الأجسام البسيطة هى أربعة : النار والهواء والماء والأرض » (٣) ، ويقول فى نفس الكتاب : « وتبين أيضاً فى كتاب الكون والفساد من أمر هذه البسائط أنها أسطقسات سائر الأجسام المتشابهة الأجزاء ، وأن تولدها عنها إنما يكون على جهة الاختلاط والمزاج ، وأن الفاعل الأقصى لهذا الاختلاط والمزاج على نظام ودور محدود هى الأجرام السماوية » (٤) . ويقول فى نفس الكتاب : « وتبين أيضاً فى الرابعة من الآثار العلوية أن الاختلاط الحقيقى والمزاج فى جميع الأجسام المتشابهة الأجزاء التى توجد فى الماء والأرض إنما يكون بالطبخ » (٥) . ويقول فى نفس الكتاب : « وتبين بهذا كله فى كتاب الحيوان أن أنواع

---

(١) تلخيص السماع الطبيعى لابن رشد ص ٢١ .

(٢) تلخيص كتاب النفس ص ٣ – ٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٩ .

(٥) المصدر السابق ص ٩ .

أنواع الشروح

(١)
شرح أكبر
يذكر نص كل فقرة لأرسطو
ثم يبدأ الشرح

(٢)
شرح أوسط
يذكر نص الفقرة
بكلماتها الأولى فقط
ثم يبدأ شرح الفقرة كلها :

(٣)
شرح موجز (تلخيص)
المزج بين النص والشرح
والرجوع إلى كتب أخرى
للفيلسوف أرسطو .

[شكل رقم ١]

التركيبات ثلاثة : فأولها التركيب الذى يكون من وجود الأجسام البسائط فى المادة الأولى التى هى غير مصورة بالذات. والثانى التركيب الذى يكون عن هذه البسائط وهى الأجسام المتشابهة الأجزاء والثالث تركيب الأعضاء الآلية وهى أتم ما يكون وجوداً فى الحيوان الكامل كالقلب والكبد » (١) .

وهو يحذف من تلاخيصه الأقاويل الجدلية ويقتصر على ذكر الأقاويل العلمية فيقول مثلا : « فلنبدأ بأول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسماع الطبيعى ، ونلخص ما فى مقاله مقالة مقالة منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضاً منها الأقاويل الجدليه ، لأنها إنما كان مضطراً إليها عندهم فى الفحص عن المطالب الفلسفية ، قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية . فأما أنه أوقع عليها ، فلا يدخل لها فى التعليم إلا على جهة الارتياض (٢) .

وهذه التلاخيص تعبر إلى حد كبير عن الفكر الحقيقى لابن رشد . فهو يناقش فيها ــ كما سيتبين بعد ــ الأفكار المختلفة للفلاسفة الإسلاميين كالفارابى وابن سينا ، ويشير أيضاً إلى تفاسير الشراح من اليونان من تلامذة أرسطو كالإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس وثاوفراسطس (٣) . أى أن صفة التأليف فى تلاخيصه تبدو ظاهرة أكثر مما هو الحال فى شروحه الكبرى والوسطى . إذ أنه يتحلل من نص أرسطو ويتحدث بنفسه ، وهو لا يتابع النص الأصلى بل يجمله أو يوسعه بعبارة من عندة ، وذلك لا يعيننا على بيان حقيقة الترجمة الأصلية . فالتلخيص إذن عبارة عن تلخيص المعنى وكتابته على لسان الملخص ، لذلك نجد فيه بعض الشواهد من عنده .

(١) المصدر السابق ص ٩ .

(٢) تلخيص السماع الطبيعى ص ٣ .

(٣) تاريخ المذاهب الفلسفية لستنلانا ، مجلد ١ ، ص ٣٠٩ – ٣١٠ وأيضاً :
Dr. A. F. El. Ehwany : Islamic philosophy p. 124.

فابن رشد قد قام إذن بشرح كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح : مطول ووسيط وموجز أو تلخيص (١) ، وهذا النظام يتمشى مع النظام الذى كان متبعاً فى الجامعات الإسلامية ، فالشرح الأصغر يدرس فى العام الأول وهو عبارة عن خلاصة موجزة للمبتدئين ، والشرح الأوسط يدرس فى العام الثانى ، والشرح الأكبر يدرس فى العام الثالث .أى على حسب التدرج فى الصعوبة(٢) .

وبهذه الشروح التى قام بها ابن رشد أصبح يسمى باسم الشارح(٣). وقد كان لشروحه شأن عظيم فى ترويج فلسفة العلم الأول فى الأوساط الفلسفية واللاهوتيه وخاصة فى الغرب (٤). إذ هو صاحب الفضل فيما عرفته معاهد

---

(١) ويذهب عبد الواحد المراكشى إلى أن لابن رشد نوعين من الشروح . فيقول : « وقد رأيت أنا لأبى الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم فى جزء واحد فى نحو مائة وخمسين ورقة ، ترجمة بكتاب الجوامع ، لخص فيه كتاب سمع الكيان والسماء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية والحس والمحسوس ، ثم لخصها بعد ذلك وشرح غامضها فى كتاب مبسوط فى أربعة أجزاء (المعجب، ص ٢٤٣ . وقد ذهب الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى إلى هذا الرأى وذلك حين قيامه بتحقيق كتاب النفس لابن رشد . فهو يذهب إلى أن ابن رشد لم يشرح أرسطو إلا نوعين من الشروح وأن إسم الجوامع فهو من جمع كتب أرسطو ، لا جمع آرائه وتلخيصها . وعلى ذلك قد يرادف لفظ الجوامع ما نسميه اليوم « المجموع » أى الكتاب الذى يجمع بين دفتيه عدة كتب . وعلى ذلك يكون ابن رشد قد كتب ثلاثة أنواع من الشروح : تلخيص ثم تعديله هذا التلخيص ثم تفسير أو شرح ، وليس بين النوع الأول والثانى اختلاف فى الطريقة أو الجوهر وإنما هو اختلاف يسير يصحح فيه بعض الآراء – (مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس ص ١٥ –١٦) . ويبدو أنه لكى نصدر حكماً حول هذه المسألة ، لابد من العناية بنشر ما هو موجود باللغات العبرية واللاتينية حتى يعيننا هذا على معرفة أى القولين أقرب إلى الحقيقة .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – مادة ابن رشد ، مجلد ١ ، عدد ٣ ، ص ١٦٨ .

(٣) E. Brehier : La philosophie do Moyen Age p. 225, and : Quadri : La·philosophie Arabe p. 149, and : H. O. Taylor : The Mediaeval·Mind, Vol. 2 p. 419–420.

(٤) دائرة المعارف للبستانى – مادة ابن رشد ، ص ٩٣ – ١٠٣ ، وأيضاً :
Radhakrishnan : History of philosophy vol. 2 p. 144

الدرس في أوربا النصرانية من كتابات أرسطو (١) ،حتى إن شروحه قد انتشرت بين رجال الدين رغم أنهم كانوا يرون في مذهبه خطراً يهدد العقيدة (٢) .

ويبدي ابن رشد إعجابه بأرسطو ، بل إنه فضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده (٣). فهو يقول في مقدمة كتاب الطبيعيات : « مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلا . وهو الذى ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة ، وأكملها . وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت قبل مجيء أرسطو في هذه العلوم لا تستحق التحدث عنها » (٤) . ويقول في تلخيصه لكتاب الحيوان : نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل للكمال . فوضعه في أسمى درجات الفضل البشرى ، والتي لم يستطع أن يصل إليها أى رجل في أى عصر . فأرسطو هو الذى أشار إليه الله تعالى بقوله : ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (٥) .

بيد أن هذا الإعجاب لم يكن منه مجرد شعور فحسب ، بل كان صادر عن عقيدة ، فهو يطبق هذا الإعجاب على كثير من آرائه الفلسفة ، فيتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئاً لأنه أتبع المنهج البرهاني (٦) . وسيتبين حين دراسة مذهبه كيف أن شروحه هذه أصبحت جزءاً لا ينفصل عن آرائه الفلسفية ، بحيث لا يمكن الحديث عن رأى من آرائه إلا إذا استخلصنا فهماً لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه . فهو يعمد إلى عرض آرائه الخاصة

---

(١) Dr : O. Amin : Lights on Contemporary Moslem philosophy p. 53.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – مادة ابن رشد ، ص ١٦٩ .

(٣) M. Allard : Le Rationalisme d›averroes p. 23.

(٤) Renan : Averroes p. 60.

(٥) Munk : Melangés p. 441, and : Renan p. 90.

(٦) E.gilson › History of Christian Philosaphy p. 642.

فى سياق شروحه وفى مؤلفاته التى وضعها بنفسه (١) ، وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها ، فإنه يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية ولاسيما فى معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم (٢) . وهو إذا كان ينقد رأياً من الآراء فذلك لأنه لايتفق مع فلسفته ومع مبادئ أرسطو وفلسفته التى يؤيدها تأييداً ظاهراً . فهو يقول فى مقدمة تلخيصه لكتاب السماع الطبيعى : « إن قصدنا فى هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو ، فنجرد منها الأقاويل العلمية التى يقتضيها مذهبه ، أعنى أوثقها ، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره عن القدماء ، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة فى معرفة مذهبه ، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأى من بين آراء القدماء ، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة . وكان الذى حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه ؛ فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده » (٣) .

فابن رشد إذا كان يؤيد أرسطو ، فإنما يؤيده إذا كان هذا الرأى صائباً فى نظرة . فعندما يتحدث أرسطو ، مثلا عن أسباب طول العمر وقصره ، يقول ابن رشد فى تلخيصه « . . . . فقد قلنا فى أسباب طول العمر وقصره بحسب رأى أرسطو وبحسب ماتقتضيه الأصول الطبيعية (٤) » .

فهو يعرض ويناقش ويحلل ثم يؤيد آراءه بمعارفه الخاصة . ومن أمثلة

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد ١ – عدد ٩ – الترجمة العربية – مادة أرسطو كتبها دى بور ص ٦١٥ ، وأيضاً : تاريخ الفكر الأندلسى لبالنسيا – الترجمة العربية ص٣٥٩ .

(٢) دائرة المعارف للبستانى – مادة ابن رشد ، مجلد ٣ ، ص ٩٢ – ١٠٣ .

(٣) تلخيص كتاب السماع الطبيعى ، ص ٢ . وأيضاً :

Cardinal Mercier : A manual of modern scholastic philosophy p. 392 .

(٤) تلخيص كتاب الحاس والمحسوس ، ص ٢٣٨ – تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى ضمن كتاب « فى النفس » لأرسطو .

ذلك أن أرسطو حين تحدث عن سبب الزلازل فى كتابه « الآثار العلوية » ، وقال إنه « عرض فى بعض البلاد أن ربوة من تلك الجزر لم تزل تعلوحتى تصدعت وخرج منها ريح شديدة أخرجت معها رماداً ، وذلك أنه عرض لتلك البلاد أنها احترقت » (١) . فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا صحيح ، « إذ أن من شاهد الزلزلة الحادثة بقرطبة وجهاتها عام ستة ستين وخمسمائة للهجرة وقع له اليقين بذلك لكثرة ما عرض هنالك من الأصوات والدوى . ولم أكن حاضراً بقرطبة ، ولكنى وصلت إليها بعد فسمعت أصواتاً تتقدم حدوث الزلزلة » (٢) .

بيد أنه لم يتقيد بالنص لأنه لأرسطو مثلا . فإن النفس البشرية تطالب دائماً باستقلالها ، فإذا ما قيدتها بنص عرفت كيف تفعل بحرية فى تفسير هذا النص . وإذا كان ابن رشد قد شرح أرسطو وتأثر به ، فإنه استطاع أن يقيم مذهباً له (٣) :

وأخيراً فإنه يبدو أن الاتجاه السليم فى دراسة آراء ابن رشد ونظرياته هو عدم الفصل بين كتاب لأرسطو شرحه أو لخصه ابن رشد وأورد فيه طرفاً من آرائه ونظرياته ، وبين مؤلف قام بتأليفه كفصل المقال أومناهج الأدلة أوتهافت التهافت ، وإلا فما مغزى إعجاب ابن رشد بأرسطو إلى هذه الدرجة التى تبينت فيما سبق ؟ فمثلا نجد ابن رشد فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو ، وحين بحث رأى أرسطو فى مشكلة قدم العالم يتطرق ابن رشد إلى إيراد رأيه فى هذه المشكلة ، مبيناً وجهة تفضيلة لأرسطو على غيره فيقول : « وهذه المسألة هى فى غاية الصعوبة و العواصة ونحن نقول فى ذلك بحسب

---

(١) تلخيص كتاب الآثار العلوية ، ص ٥٢ — ٥٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .

(٣) E. Renan: averroes p. 83.

قوتنا واستطاعتنا وبحسب المقدمات والأصول التى تقررت لدينا من مذهب هذا الرجل الذى وجدنا مذهبه – كما يقول الإسكندر – أقل المذاهب شكوكاً ، وأشد مطابقة للوجود، وأكثرها موافقة له وملاءمة ،وأبعدها عن التناقض (١) : فمن خلال الشروح والتلاخيص .سنجد نظريات لابن رشد ، أما أن نلجأ إلى القول بأن ابن رشد يعرض نظرياته فى كتبه الخاصة أى يعمل لحسابه على حين أنه فى الشروح يعمل لحساب أرسطو، فإن هذه الدعوى غير جائزة عندى ويجب فضها شكلاً وموضوعاً ، وقد يكون مردها الاعتقاد السابق فى فلسفة ابن رشد بأنه كان يعى فحسب إلى التوفيق بين الشريعة والحكمة ، وعلى هذا تؤول فلسفته كلها بما لايخرج عن حدود هذا الاعتقاد .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد جـ ٣ ، ص ١٤٩٧ – تحقيق الأب موريس بويج – بيروت سنة ١٩٤٨ م .

ثالثاً : رده على ابن سينا والغزالى

(١) رده على ابن سينا :

تطرق ابن رشد لنقد ابن سينا . وسبب ذلك يرجع إلى أنه يريد تخليص فلسفة أرسطو مما شابها من أفكار دخيلة عليها وتقديمها للعالم الإسلامى خالصة نقية . أى أنه كان يريد أن يقدم للعالم الإسلامى أرسطو خالياً مما شابه من أخطاء الشراح والمفسرين وتأويلاتهم . وهذا هو ما فعله بالنسبة لابن سينا. هذا بالإضافة إلى الخلاف المذهبي بين ابن سينا وابن رشد .

فإذا كان الغزالى قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو ، فان ابن رشد يجئ ليقرر أن كثيراً من هذا الرد خاطئ لأن الغزالى استند فيه إلى رأى ابن سينا ، لا رأى أرسطو الحقيقى . وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأى أرسطو كما ينبغى أن ينقله ويفهمه (١) . وفى هذا محاولة للتمييز بين فلسفة أرسطو وبين فلسفة ابن سينا . فإذا نسب اتهام ما إلى الفلسفة فينبغى أن ينسب إلى المصدر الحقيقى الذى كان مبعثاً عليه . وهذا موجه ضد ابن سينا على الخصوص (٢) . ويقول : « إن الأقاويل البرهانية فى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الأشياء ، وبخاصة فى كتب الحكيم الأولى ، لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألفى له شئ من ذلك . فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة ، أى خارجة عن طبيعة المفحوص عنه (٣) . فالقصور فى الحكمة إنما نتج عن !

---

(١) مما يدل على أن فهم ابن سينا لنص أرسطو قد يكون مخالفاً أحياناً لمقصده ، إن الشهرستانى يقول : « وجدت كلمات وفصولا للحكيم أرسطو من كتب متفرقة فنقلتها على الوجه الذى وجدت ، وإن كان فى بعضها ما يدل على أن رأيه على خلاف ما نقله ثامسطيوس واعتمده ابن سينا » . (الملل والنحل للشهرستانى ، جـ ٢ ، ص ١٣٥ ، طبعة القاهرة) .

(٢) Duhem: Le systeme du monde Tome 4 p. 501, and : E. Renan ; Averroes p. 89.

(٣) تهافت التهافت لابن رشد ، ص ٨١ .

أن الغزالى لم ينظر إلى رأى أرسطو إلا من خلال ابن سينا (١) .

ننتهى من هذا إلى القول بأن ابن رشد إذا كان لايدع فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا (٢) سواء فى كتبه التى الفها أو شروحه على أرسطو، إذ أنه لايذكر اراء ابن سينا إلاليدحضها فى الغالب (٣) ، فذلك لكى يقدم لنا الأسباب الحقيقية للأخطاء التى وقع فيها الغزالى .هذا بالإضافة إلى افتراقه عنه فى كثير من النظريات والآراء (٤) . وهذا الخلاف بينهما على جانب كبير من الأهمية حتى يبدو أنه من الصواب القول بأن رد ابن رشد على ابن سينا لايقل أهمية عن رده على الغزالى .

(٢) رده على الغزالى :

من الأحداث الهامة فى تاريخ الفكر الإسلامى ، والتى تجلى فيها الصراع بين الفلسفة والدين ، مسألة الخلاف بين الغزالى وابن رشد . إذ انتهى الأول إلى إعلان كفر الفلاسفة ، وأرجع ذلك إلى تأثرهم بفلاسفة اليونان (٥) ،

وينادى الغزالى بتكفير كل من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذى ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية فى الآخرة بظنون و أوهام و استبعادات بغير برهان قاطع . إذ لابرهان على استحالة رد الأرواح إلى الأحياء، وذكر

---

(١) المصدر السابق ص ٦٧ .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ، ص ٢٦٩ .

(٣) E. Rcnan: Averroes et l'averroisme p. 58-59.

(٤) بل إن الأمر لا يقتصر على النظريات فحسب . فإن دقة ابن رشد ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة فى الأخطاء التى وقع فيها ابن سينا ، واهتمامه بالرجوع إلى أرسطو مباشرة جعله يهتم بالرد على ابن سينا فى المواضع الجزئية .

(٥) تهافت الفلاسفة ص ٦٠ ومن أمثلة الحكم على الفلاسفة من خلال هذا الأطار الدينى المبالغ فيه قول القائل: «فلما جال أرسطو برأيه غير مستند إلى كتاب منزل ولا إلى قول نبى مرسل ضل فى الطريق وفاتته أمور لم يصل عقله إليها » (تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزنى المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ، ص ٥١) .

ذلك عظيم الضرر فى الدين ، فيجب تكفير كل من تعلق به ، وهو مذهب أكثر الفلاسفة (١) . وعلى هذا المنوال ينظر الغزالى إلى مسألة علم الله بالكليات ومسألة المعاد . فهو قد انتهى فى اخر تهافته إلى القول بتكفير الفلاسفة فى مسائل ثلاث هى :

(ا) قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة .

(ب) قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

(ح) إنكارهم بعث الأجساد وحشرها (٢) .

فهدفه إذن دحض كل ما يأتى به الفلاسفة معارضاً للعقيدة فى نظره (٣). وقد يكون مرد ذلك نزعته الدينية المتطرفة ، هذه النزعة التى لاتعبر عن العقل وسعة أفقه . هذا بالإضافة إلى نزعته الصوفية التى غلبت عليه . ومن يعتنق التصوف بعد دراسته للفلسفة يصبح عادة عدوا للفلسفة إلى أقصى درجة ، فالغزالى عندما أصبح صوفيا حاول إثبات عجز العقل من أساسه (٤) . بل إنه قسم فلسفة أرسطو إلى قسمة دينية بحتة ، فقسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به وقسم لايجب إنكاره أصلا (٥) .

أما ابن رشد (٦) فقد حاول أن يثبت أن المسائل التى كفر الغزالى (٧)

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص ١٩١ للغزالى .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

(٣) Allard: Le Rationalisme d'averroes p. 22 and: Duhem Le systeme du monde Tome 4 p. 501

(٤) E. Renan : Averroes p. 89.

(٥) المنقذ من الضلال للغزالى ، ص ١٠١ .

(٦) لم يظهر أحد فى المشرق للرد على الغزالى بصورة شاملة متكاملة أما فى المغرب فقد أشار إليه ابن طفيل مجرد إشارة فى كتابه حى بن يقظان وقال : « وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهو بحسب مخاطبته للجمهور تربط فى موضع وتحل فى آخر وتكفر بأشياء ثم تنتحلها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتابه (التهافت) إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة » . (حى بن يقظان ، ص ٦٣) .

(٧) أشرنا فى عديد من كتبنا إلى أننا لا نعتبر الغزالى من الفلاسفة فهو متكلم أشعرى وصوفى =

فيها الفلاسفة ليست كما تأولها ،فمسألة الخلود عندهم من المسائل النظرية.
وأما قولهم إن الله لايعلم الجزئيات فهذا القول ليس من قولهم . وقولهم بقدم العالم و ما يعنونه بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون (١) .
« فلا يقف على مذاهبهم فى هذه الأشياء إلا من نظر فى كتبهم على الشروط التى وضعوها مع فكرة فائقة و معلم عارف . فتعرض أبى حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لايليق بمثله . فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار ، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علماً ، وذلك من فعال الجهال . والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين . ولكن لابد للجواد من كبوة ، فكبوة أبى حامد هو وضعه الكتاب ، ولعله طرأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه » (٢) .

ولما كان الغزالى قصده التشويش . فإنه رجع فى أغلب الأحيان إلى الفارابى وابن سينا يتلمس عندهما مذهب أرسطو ، بيد أن هذا خطأ ، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة مباشرة .

ولهذا لايعد تهافته تهافت فلاسفة ؛ فإن أحق الأسماء بهذا الكتاب ، كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبى حامد لاتهافت الفلاسفة ، وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب ، كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل(٣).

وإذا كان الفلاسفة قد أخطأوا فى شئ فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر وما راضوا به عقولنا ، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان

= كان فكره خليطاً من العناصر الأشعرية والعناصر الصوفية . ولا يعد هذا تقليلا من شأن الغزالى ، بل وضعا له فى مكانه الذى يجب أن يوضع فيه .

(١) تهافت التهافت ص ١٣٤ – ١٣٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٣ – ٤٣ ، ٩٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٤١ .

واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها(١) . بل إن الغزالى نفسه معترف بهذا المعنى وداع إليه ، وقد وضع فيه التأليف حتى بلغ الغلو فيها (٢) . فهل يصح أن يقول فيهم هذا القول ، ويصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم (٣) ؛

« وإذا وضعنا أنهم يخطئون فى أشياء من العلوم الإلهية فإنما نحتج على خطئهم من القوانين التى علمونا إياها فى علومهم المنطقية ونقطع أنهم لايلزمونا على التوقيف على خطأ إن كان فى آرائهم ، فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق ولولم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً فى مدحهم . مع أنه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الإلهية قولا يعتد به . وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله بأمر إلهى خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء . فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل»(٤) . وبهذا يكون قد شوش على العلوم وأخرج العلم عن أهله وطريقه (٥) .

وإذا كان الغزالى يقول فى تهافته إنه لم يخض خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ، وإنه سمى كتابه تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق(٦) ؛

---

(١) المصدر السابق ص ٨٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٨ ، وكتب الغزالى المنطقية كثيرة ، منها الجزء الموجود بمقاصد الفلاسفة ، معيار العلم ، محك النظر ، القسطاس المستقيم ، المستصفى ... إلخ .

(٣) تهافت التهافت ص ٨٨ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٨ . ويقرب من هذا الرأى قول أبى البركات البغدادى : بل إن الحكماء حين يطلبون العلم بالموجودات فإن بينهم خلافاً واختلافاً فى علومهم ومذاهبهم يسوء لأجله ظن المبتدىء فى طلب العلم ، حيث يرى الخلاف دليلا على عدم الإصابة فى الكل أو فى البعض. فيقول لو كان الإنسان يصل بنظره إلى الحق المبين الذى يحصل له به ثقة اليقين لما اختلف النظار من العلماء ولا استمر الخلاف بين الحكماء الذين قيل فيهم إن مطلبهم الحق لعينه فى علم الموجودات . (المعتبر فى الحكمة ، ج ١ ، ص ٥) .

(٥) تهافت التهافت ص ١٠٨ .

(٦) تهافت الفلاسفة ، ص ١٦٦ .

فإن هذا القصد لايليق به ، بل بالذين في غاية الشر . وكيف لايكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاده الغزالى من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم (١) .

وإذا كان الغزالى يصرح بالحكمة فى غير كتب البرهان ، فإن هذا خطأ . إذ أن التأويلات إذا ثبتت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية فخطأ على الشرع وعلى الحكمة . وإن كان هذا الرجل إنما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد دون كثرة أهل العلم . فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ولاتثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية (٢) . فما فعله أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة فى هذا الكتاب وسائر كتبه وإبرازها لمن لم ينظر فى كتب القوم على الشروط التى وضعوها يعد مغيراً لطبيعة ما كان من الحق فى أقاويلهم أو صارفاً أكثر الناس عن جميع أقاويلهم : فالذى صنع من هذا، الشر أغلب عليه من الخير فى طلب الحق (٣) .

وهكذا يحاول ابن رشد الكشف عن قصور أقوال الغزالى فى تهافته عن البرهان واليقين ، وهذا ما تكشف عنه عبارته : « إن الغرض من هذا القول أن نبين الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان » (٤) .

---

(١) تهافت التهافت ص ٨٨ .
(٢) فصل المقال ص ١٧ — ٢١ .
(٣) تهافت التهافت ص ١٠١ .
(٤) المصدر السابق ص ٢ .

رابعاً : اتجاهه الخاص

أهم ما يميز الاتجاه الخاص بابن رشد ، إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانيه والمناداه بتطبيقها على الفلسفة و اعتبارها محكاً للنظر السليم ، فإذا كان أرسطو يقول : « فليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف ، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان » (١) ، فإن ابن رشد يؤيده ويقول : « أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (٢) والأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن ، والدر الخالص من سائر الجواهر (٣) . والفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان : فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لامستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان ، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة (٤) .

ولابد من من القول بأن ابن رشد لم يستخدم الفلسفة والمنطق فى مجرد الدفاع عن الدين كما فعل المتكلمون ، ولهذا نجد فرقاً جوهرياً بين منهجه كفيلسوف ومنهج المتكلمين ،والخلاف بين المنهجين ليس باليسير ؛ ولهذا لم يكن غريباً أن ينظر الفلاسفة باحتقار إلى علم الكلام ؛ ويرون أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى (٥) إذ جل اهتمامهم كان منصباً على الأغراض الدينية دون غيرها(٦) ، كما لاحظ الغزالى إذ يقول ؛ « ثم إنى ابتدأت

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ١ ص ٢٤٧ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٠١ .

وراجع أيضاً الفصل الذى كتبناه عن مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب وخاصة ما يتعلق بالبرهان الذى يعد أسمى صور اليقين (ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٤١ وما بعدها).

(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٥٥ .

(٥) العقيدة والشريعة فى الإسلام لجولد تسيهر — الترجمة العربية ص ١١٥ .

(٦) مثال ذلك قول ابن خلدون : إن موضوع علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية ، « وعلى الجملة ينبغى أن يعلم=

بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم ،وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودى ، وإنما قصده حفظ عقيد أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»(١).

وقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان . فهم قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة ، يجعلون همهم نصرتها وتأييدها، فهو يقول : « فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق ، سوفسطائية كانت ، جاحدة للمبادئ الأول ، أو جدلية ، أو خطابية، أو شعرية ، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها (٢) .

وهو يرفض كذلك التصوف ، ذلك لأن التصوف خاص بجماعة دون أخرى ، على حين أنه يريد الأسس الشاملة والمبادئ العامة الواضحة التى يسير على هديها العقل فى إصداره الأحكام على الأشياء والنظر فى الموجودات. وعلى هذا الأساس بنى تعظيمه لمنطق أرسطو وتعاليم من سبقه من الفلاسفة القدماء .

وعلى هذا الأساس نفسه هاجم من ينكر أهمية الفلسفة والفلاسفة ، وقال : « إنه لا ينبغى أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالى ، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول » (٣) : أما الفلاسفة فإنهم لا يقصدون الغلط بل الحق : « وإذا

=أن علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم . إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا،والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا (مقدمة ابن خلدون جـ ٣ صفحة ١٠٤٨ - ١٠٤٩) .

(١) المنقذ من الضلال ص ٩٠ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة ، جـ ١ ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣) تهافت التهافت ص ٦٧ .

أخطأ الفيلسوف فى إصابة الحق ، فليس يقال فيه إنه ملبس . والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق ، فهم غير ملبسين أصلا » (١) .

ويجب أن يفحص بعناية عن الشروط التى بينها القدماء واشترطوها فى الفحص ولابد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين فى كل شىء يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق (٢) . فهؤلاء لابد من الاستماع إلى حججهم كاملة إذ من العدل — كما يقول الحكيم — « أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما أتى لنفسه ، أعنى أن يجهد نفسه فى طلب الحق لمذهبه ، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذى يقبله لنفسه (٣) .

وابن رشد إذا كان قد أطلع على كثير من آراء الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وغيرهم ، فإنه كان أكثر منهم التزاماً بالاتجاه العقلى وبخصائص الفكر الفلسفى وإذا كان الفلاسفة الذين سبقوه قد مهدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، إلا أنه كشف عما فى فلسفتهم من أخطاء (٤) ؛ إذ هو يتجه مباشرة إلى المذهب الأرسطى ، ولهذا يختلف

---

(١) المصدر السابق ص ٤١ ، ٦٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٩ — ٦٠ . وابن رشد يتابع أدائماً أرسطو فى المنهج الذى اتخذه لنفسه بالنسبة للنظر إلى آراء من سبقوه . فحين يدرس أرسطو مثلا مسألة السماء وهل هى مكونة من شىء أم غير مكونة من شىء ، وهل تفسد أم لا تفسد ، يحاول أن يذكر أولا حجج مخالفيه ، ويبين لنا أن دراسة حجج المخالفين هامة جداً ، إذ أنها تكون مطالب لمخالفيهم . « ويجب على من أراد أن يقول الحق ألا يكون معانداً لمن خالفه الرأى بل يكون منصفاً يختار للخصم ما يختار لنفسه من صواب الحجج » .

Aristotle : De Caelo : English translation B. 1., Chap. 10 .

وابن رشد يبدأ كل نظرية من نظرياته بالإشارة إلى آراء بعض من سبقوه ، ودراسة هذه الآراء دراسة موضوعية ، ثم يقوم بنقدها .

(٤) L. Gauthier. averroes p. 280.

كثيراً عن الذين سبقوه : فالغزالى لم يدرس أرسطو إلا لينقض عليه ويحاربه : وإذا كان الفارابى وابن سينا مثلا قد درسا أرسطو ، فإنهما قد أضافا إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطينى : أما هو فينقد الفارابى وابن سينا ثم يرجع إلى أرسطو (١) ، ولهذا يوجد فى فلسفته عنصران أساسيان هما مذهب أرسطو و العقيدة الدينية . وسيتبين كيف وضع ابن رشد كل واحد منها فى موضعه على أساس إيمانه بالبرهان وعلى ضوء اتجاهه العقلى ، ليس فى رأيه عن اتفاق العقل والشرع فحسب ، بل فى جميع آرائه فى الوجود والمعرفة وغيرهما .

---

(١) Allard ; La rationalisme d'averroes p. 25–26.

الباب الثانى

العقل والمعرفة

ويتضمن هذا الباب الفصلين التاليين :

الفصل الأول : الحس والعقل .

الفصل الثانى : مشكلة الاتصال .

تقديم

إذا كان علماء الكلام وفلاسفة العرب قد اهتموا بدراسة مشكلة المعرفة اهتماماً كبيراً وخصصوا لها الكثير من الفصول فى كتبهم فإننا قد آثرنا أن تكون نقطة البداية فى دراستنا للنزعة العقلية عند الفيلسوف هى تحليل نظرية المعرفة عنده .

وقد تضمن هذا الباب فصلين . فصل أول درسنا فيه موضوع الحس والعقل ويندرج تحت هذا الفصل العديد من العناصر التى تتبلور حول محور الحس ، والعقل . وسيتبين لنا كيف اتجه ابن رشد اتجاها أرسطياً إلى حد كبير . وهذا لا يعد عيباً طالما أن فيلسوفنا يقدم لنا المبررات على اتجاهه هذا الاتجاه . وكل فيلسوف فى الواقع يتأثر بالعديد من الأفكار التى سبقته ، بمعنى أن ليس فينا أصيل ، فالمبدعون تمام الإبداع – فيما يقول الباحث الأمريكى ول ديورانت فى قصة الحضارة – لا يوجدون إلا فى مستشفيات الأمراض العقلية .

أما الفصل الثانى فقد خصصنا لدراسة مشكلة الاتصال ، وهى من المشكلات الهامة وخاصة فى التراث الفلسفى العربى . وسيتبين لنا كيف رفض ابن رشد الاتجاه الصوفى لأن يتعارض مع الطريق العقلى الفلسفى البرهانى .

الفصل الأول : الحس والعقل

يتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية .

أولا : إدراك المجردات

- إثبات وجود صورة مفارقه
- العقل العملى والعقل النظرى
- الصور الهيولانية وصور المعقولات

ثانياً : المعرفة الحسية والمعرفة العقلية

- من الوجود المحسوس إلى الوجود المعقول
- كيف تحدث المعقولات ؟
- نقد القول بوجود كليات مفارقه .

« ليس العلم علماً للمعنى الكلى ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يفعله الذهن فى الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد ، فالكلى ليست طبيعته طبيعة الأشياء التى هو لها كلى »

[ابن رشد : تهافت التهافت ص ٣٣]

الفصل الأول

الحس والعقل

تمهيد :

نود أن نشير فى بداية دراستنا للعقل والمعرفة ، إلى أننا سنجد عند ابن رشد تأثراً واضحاً بآراء كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، سواء فلاسفة اليونان القدمى ، أو فلاسفة العرب فى المشرق العربى والمغرب العربى ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن هؤلاء الفلاسفة ، فلاسفة العرب ، قد تأثروا بدورهم بفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو ، وذلك عند بحثهم فى موضوع المعرفة ، ومايرتبط بهذا الموضوع من مشكلات عديدة تتعلق بالحس تارة وبالعقل تارة أخرى وبأنواع العقول ومراتبها تارة ثالثة ، وهل توجد كليات مفارقه أم لا وجود لها .

كل هذه الجوانب أثارها فيلسوفنا ابن رشد فى دراسته لنظرية المعرفة ، وهو إذا كان قد وافق فيلسوفاً أو أكثر من فيلسوف على الآراء التى قال بها هذا الفيلسوف أوذاك ، إلا أن اختلف مع أكثر من فيلسوف حول بعض الآراء التى يجد أنها لاتتفق مع اتجاهه العقلى .

نود أن نشير أيضاً إلى أن موضوع المعرفة عند ابن رشد كما هو الحال عند أرسطو – لاينفصل تمام الانفصال عن البحث فى الوجود أو الطبيعة وكم نجد عند أرسطو الكثير من الإشارات فى العديد من كتبه ، تبين أن البحث فى النفس يعد جزءاً من العلم الطبيعى .

ولنشرع الآن فى دراسة جانبين رئيسين يدخلان فى إطار البحث فى المعرفة ، جانب منهما هو البحث فى إدراك المجردات ، والجانب الثانى يتبلور حول التمييز بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية . وسنرى أن كل جانب من هذين الجانبين يتضمن تحليل كثير من المجالات والزوايا والأبعاد .

أولا – إدراك المجردات

١ – إثبات وجود صورة مفارقة :

حاول ابن رشد إثبات وجود قوة ناطقة فى الإنسان تختلف عن القوى الأخرى كالحس مثلا . إذ يدرك الحس الصور من حيث هى شخصية ، وبالجملة من حيث هى فى هيولى ومشار إليها ، وإن كان لايقبلها قبولا هيولانيا على الجهة التى هى عليها خارج النفس ، بل هى على جهة أكثر روحانية . أما العقل فشأنه انتزاع الصورة من الهيولى المشار إليها وتصورها مفردة على كنهها . وبذلك أمكن له أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن هاهنا معارف أصلا (١)

والسبيل إلى إثبات وجود صورة مفارقة للهيولى هو القول بأن المفارقة إنما يمكن أن توجد فى أشياء منسوبة إلى الأمور الهيولانية بأن تكون نسبتها إليها لانسبة الصورة إلى المادة ، بل يكون اتصالها بالهيولى اتصالا ليس فى جوهرها. فإن نسبة الصورة إلى الهيولى نسبة لايمكن فيها أصلا أن نتصور المفارقة فيها ، من جهة ماهى صورة هيولانية . فإن هذا الموضع يناقض نفسه ، إذ أن الصورة الطبيعية إنما تتقوم بالهيولى ، ولذلك كانت حادثة وتابعة فى حدوثها للتغير وطبيعته (٢) .

« فطريق اكتساب المقدمات الخاصة التى تثبت وجود ه ورة مفارقة من عدمها هو إحصاء جميع المحمولات التى تلحق الصور الهيولانية بما هى هيولانية ، ثم تتأمل جميعها . مثلا فى النفس الناطقة ، إذ كانت هى التى يظن بها من بين قوى النفس أنها تفارق ، فإن ألفيناها متصفة بواحد منها تبين أنها غير مفارقة . وكذلك تتصفح المحمولات الذاتية التى تخص الصور

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥٨ .

(٢) تلخيص كتاب النفس ص ٨ – ٩ .

بما هي صور ، لا بما هي صور هيولانية ، فإن ألفى لها محمول خاص تبين أنها مفارقة ، كما يقول أرسطو : إنه إن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل مايخصها ، أمكن أن تفارق » (١) .

ويمكننا التوصل إلى فهم هذه الفكرة ببيان أنواع المعانى المدركة : فهذه المعانى قسمين : معنى كلى ومعنى شخصى . والكلى إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى والشخصى إدراك المعنى فى هيولى (٢) .

وهذا يدل على أن القوة التى تدرك هذين المعنيين هى ضرورة متباينة ، فالحس والتخيل مثلا إنما يدركان المعانى فى هيولى ، وإن لم يقبلاها قبولا هيولانيا ولذلك لانستطيع تخيل اللون مجرداً من العظم والشكل فضلا عن أن نحسه . وبالجملة لانقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى ، وإنما ندركها فى هيولى ، وهى الجهة التى بها تشخصت (٣) .

أما إدراك المعنى الكلى والماهية فيختلف عن ذلك ، إذ أننا نجرده من الهيولى تجريداً ، ويتبين ذلك فى الأمور البعيدة من الهيولى كالخط والنقطة (٤) .

وهذا التصور العقلى أى تجريد المعنى الكلى من الهيولى لايكون من حيث له نسبة شخصية هيولانية فى جوهره ، بل إن كان لابد ، فعلى أن ذلك لاحق من لواحق الكلى ، أعنى أن يتعدد الأشخاص ، وأن توجد له نسبة هيولانية (٥) .

« وفعل هذه القوة ليس إدراك المعنى مجرداً من الهيولى فقط ، بل إن

---

(١) المصدر السابق ص ١١ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٧ .
(٣) المصدر السابق ص ٦١ و٦٧ .
(٤) المصدر السابق ص ٦٧ .
(٥) المصدر السابق ص ٦١ .

تركب بعضها إلى بعض وتحكم ببعضها على بعض . وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط . والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصوراً والثانى تصديقاً » (١) .

فهذه القوة إذن لها ثلاث وظائف : التجريد والتركيب والحكم ، أى تجريد المعانى من الهولى ، وتركيب بعضها إلى بعض ، والحكم ببعضها على بعض ، وبهذه الوظائف اختلفت هذه القوة عن غيرها من القوى . يقول ابن رشد : « ولما كان بعض الحيوان وهو الإنسان ، ليس يمكن فيه وجوده بهاتين القوتين فقط ، أى الحس والتخيل بل بأن تكون له قوة يدرك بها المعانى مجردة من الهيولى ويركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن هى نافعة فى وجوده ، وذلك إما من جهة الاضطرار فيه ، وإما من جهة الأفضل فالواجب ماجعلت فى الإنسان هذه القوة ، أعنى قوة النطق » (٢) .

٢ — العقل العملى والعقل النظرى :

لم تقتصر الطبيعة على إعطاء الحيوان الناطق مبادئ الفكرة المعينة فى العمل بل يظهر أنها أعطته مبادئ أخرى ليست معدة نحو العمل أصلا ، ولا هى نافعة فى وجوده المحسوس لانفعاً ضروريا ، ولكن من جهة الأفضل : وهى مبادئ العلوم النظرية وإذا كان ذلك كذلك ، فإنما وجدت هذه القوة من جهة الوجود الأفضل مطلقاً ، لا الأفضل فى وجوده المحسوس (٣) .

وبهذا تنقسم هذه القوة قسمين : أحدهما للعقل العملى والآخر العقل النظرى . والقوة العملية هى القوة المشتركة لجميع الأناسى التى لا يخلو

---

(١) المصدر السابق ص ٦٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٨ .

(٣) تلخيص كتاب النفس ص ٦٩ .

إنسان منها وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر (١) . والقوة النظرية يظهر من أمرها أنها إلهية جداً وأنها إنما توجد فى بعض الناس وهم المقصودون أولا بالعناية هذا النوع (٢) .

والمعقولات العملية حادثة وموجودة فينا أولا بالقوة وثانياً بالفعل . « فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة لنا منها ، إنما تحصل بالتجربة . والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانياً . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه المعقولات إذن مضطرة فى وجودها إلى الحس والتخيل ، فهى ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل » (٣) .

وهذه المعقولات كائنة فاسدة . إذ أن هذه الخيالات ليست موضوعة بجهة ما لهذه القوة ، بل كمال هذه القوة وفعلها ، إنما هو فى أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة . ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة لكان وجودها عبثاً وباطلا(٤). والفرق بين الإنسان والحيوان من هذه الجهة أن الصور الخيالية التى يصنعها الحيوان ، كالتسديس للنحل حاصلة عن الغريزة والطبع ، وفى الإنسان بالفكر والإستنباط (٥) .

وبهذه القوة يحب الإنسان ويبغض ، وبالجملة عنها توجد الفضائل الشكلية إذ أن وجود هذه الفضائل ليس شيئاً أكثر من وجود الخيالات

---

(١) المصدر السابق ص ٦٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٩ ، ويقول الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى مقدمة لتلخيص كتاب النفس ص ٥٥ : يبدو أن ابن رشد كان يأخذ بهذا الرأى ولكنه عدل عنه ، على الرغم من وجود هذه العبارة فى مخطوطة مدريد التى تعبر عن مذهبه الأخير ، ولكنه لم يصححها ، وسيتبين حين دراسة مشكلة الاتصال أسباب عدول ابن رشد عن هذا الرأى .

(٣) تلخيص كتاب النفس ص ٧٠ .

(٤) المصدر السابق ص ٧١ .

(٥) Dr. A. F. El Ehwany ; Islamic philoosphy p. 134.

التى عنها نتحرك إلى هذه الأفعال على غاية الصواب (١) .

٣ ـ الصور الهيولانية وصور المعقولات :

تتميز الصور الهيولانية على مراتبها وتفاوتها بصفات أربع هى :

(ا) أن وجودها تابع لتغير بالذات ، وذلك إما قريب و إما بعيد .

(ب) أنها تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع ومتكثرة بتكثره .

(حـ) أنها مركبة من شئ يجرى منها مجرى الصورة ، وشئ يجرى منها مجرى المادة .

(د) أن المعقول عنها غير الموجود .

أما صور المعقولات فتختلف عن الصور المادية ـ كما تبين حين محاولة إثبات وجود قوة مفارقة . فهى فى الإنسان على نحو مباين لوجود سائر الصور النفسانية فيه ، إذ كان وجود هذه الصورة فى موضوعها المشار إليه غير وجودها المعقول ، وذلك أنها واحدة من حيث هى معقولة ومتكثرة من حيث هى شخصية وفى هيولى (٢) .

وتتميز صور المعقولات بصفات عديدة تختلف عن تلك التى تتميز بها الصور الهيولانية وهى :

(ا) وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه .

(ب) إدراكها غير متناه ، إذ أنها تجرد الصور من كثرة محدودة وتحكم حكماً على كثرة غير متناهية ، ولهذا وجب أن يكون هذا الفعل لقوة غير هيولانية . ولأنه إن كان واجباً أن يكون إدراك الصور المفارقة لغير متناه ، وجب أن يكون إدراك الصور الهيولانية لمتناه وحكمها على متناه.

---

(١) تلخيص كتاب النفس ص ٧١ ، وأيضاً :

Radhakrishnan : History of philosophy vol. 1. p. 496.

(٢) تلخيص كتاب النفس ص ٧٤ .

وإذا كان حكم الصور الهيولانية على متناه فما هو حكم على غير متناه فهو ضرورة غير هيولانى إذ كان الحكم على الشئ إدراكاً له ، أومن قبل طبيعة مدركة له » (١) .

(ح) الإدراك العقلى هو المدرك ، ولذلك قيل: إن العقل هو المعقول بعينه وسبب ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ويقبلها قبو لا غير هيولانى يعرض له أن يعقل ذاته إذا كانت المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل بها لاتصير على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس (٢) .

وليس الأمر فى الحس كذلك : لأنه لا يمكن أن يحس ذاته حتى يكون الحس هو المحسوس . إذ كان إدراكه للمعنى المحسوس إنما هو من حيث يقبله فى هيولى ولذلك يصير المعنى للمنتزع فى القوة الحسية مغاير بالوجود لوجوده فى المحسوس ، ومقابلا له على ما من شأنه أن توجد عليه الأمور المتقابلة فى باب المضاف (٣) .

(د) إدراك هذه المعقولات لا يكون بانفعال كالحال فى الحس ، ولهذا متى أبصرنا محسوساً قوياً ثم انصرفنا عنه ، لم نقدر فى الحين أن نبصر ما هو أضعف . والمعقولات بخلاف ذلك ، والسبب فى ذلك أن الحس ، لما كانت تبقى من صور المحسوسات فيه بعد انصرافها عنه آثار ماشبيهة بالصور الهيولانية ، لم يمكن فيه أن يقبل صورة أخرى حتى تمحى عنه تلك الصورة وتذهب . وهذا إنما عرض له من جهة النسبة الشخصية (٤) .

---

(١) المصدر السابق ص ٧٥ — ٧٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٦ — ٧٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٧٧ — ٧٨ .

(ﻫ) العقل يتزيد مع الشيخوخة ، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك (١) .

هذا ما نجده عند فيلسوفنا ابن رشد بالنسبة لدراسته لموضوع كيفية إدراك المجردات ، وما يتفرع عن هذا الموضوع من دراسة جوانب شتى ، حاولنا بيان رأى ابن رشد حولها ، من خلال شروحه وتلاخيصه على كتب أرسطو والتى تبحث فى هذا الموضوع ، وهذه الجوانب التى تتفرع عن هذا الموضوع ، موضوع إدراك المجردات ، محاولة ابن رشد أثبات وجود صورة مفارقة ، وتمييزه بين العقل العملى والعقل النظرى ، وتفرقته بين صورة هيولانية من جهة ، وصورة معقولة من جهة أخرى .

إن ابن رشد – متأثراً فى ذلك بفلاسفة سبقوه – قد رأى أنه لابد من التسليم بقوة عاقلة ناطقة فى الإنسان ، بحيث تعد هذه القوة أكثر روحانية وكان طريق ابن رشد للاعتقاد بوجود هذه القوة الناطقة ، هو التركيز على بيان وظائف معينة لايستطيع الحس أن يقوم بها ، وإذن فلابد من التسليم بوجود قوة ناطقة تختلف عن سائر الأعضاء الجسمية . إن القوة العقلية أى الناطقة تستطيع القيام بالتجريد والتركيب والحكم ، وهى وظائف لاتقوم بها القوة الهيولانية المادية .

كما نجد عند ابن رشد تمييزاً بين قوة عاقلة نظرية وقوة عاقلة عملية ، وبياناً لوظائف كل قسم فى هذه القسمين .

---

(١) المصدر السابق ص ٧٨ .

ثانياً : المعرفة الحسية والمعرفة العقلية :

١ — من الوجود المحسوس إلى الوجود المعقول :

نستطيع القول — تأكيداً على ماسبق أن أشرنا إليه فى دراستنا لموضوع إدراك المجردات — أن نظرية ابن وشد فى المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ، والصعود من الأول إلى الثانى .

ففيلسوفنا ابن رشد يذهب إلى أن الفلاسفة قد تقرر لهم من أمر العقل الإنسانى أن للصور وجودين ، وجود محسوس إذا كانت فى هيولى ، ووجود معقول إذا تجردت من الهيولى .

وهو يعطينا على ذلك مثالا هو أن الحجر له صورة جمادية ، وهى فى الهيولى خارج النفس ، كما أن له صورة تعد إدراكاً وعقلا ، وهى المجردة من الهيولى فى النفس .

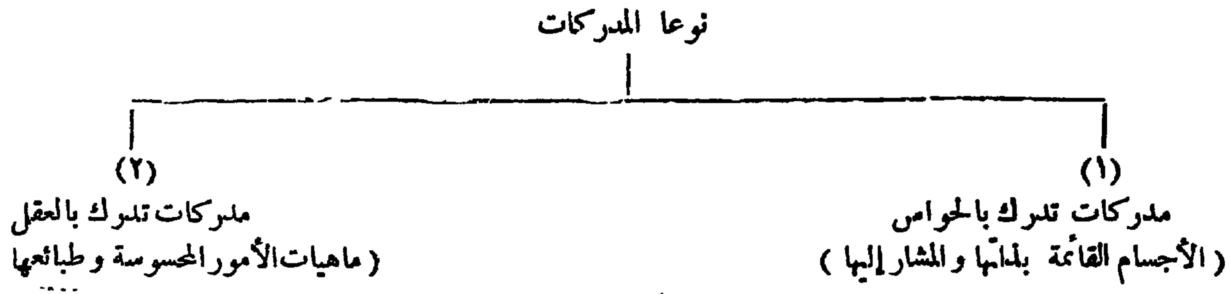
وإذا كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هى فى غير هيولى ، فإنه قد تقرر لهؤلاء الفلاسفة ، أن للموجودات وجودين ، وجود محسوس ووجود معقول ، وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول ، هى نسبه المصنوعات من علوم الصانع (١) .

يقول ابن رشد فى معرض تأكيده على تلك الفكرة : عندما نظر هؤلاء الفلاسفة إلى جميع المدركات ، وجدوا أنها صنفان ؛ صنف مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمة بذاتها مشار إليها وأعراض مشار إليها فى تلك الأجسام . وصنف مدرك بالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها ، أى الجواهر والأعراض (٢) (راجع شكل رقم ٢)

---

(١) تهافت التهافت ص ٥٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٩ .


نوعا المدركات
(١)
مدركات تدرك بالحواس
(الأجسام القائمة بذاتها و المشار إليها)
(٢)
مدركات تدرك بالعقل
(ماهيات الأمور المحسوسة و طبائعها ...

[شكل رقم ٢]

ومعنى هذا أن الحس يدرك الأجسام المشار إليها والمركبة من المادة والصوره ، أما العقل فإنه يدرك ماهيات هذه الأجسام ، وإنها إنما تصير معقولات وعقلا ، إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها ، أعنى الموضوع والمادة (١) .

والمواحود واحد بعينه له مراتب فى الوجود . مثال ذلك اللون ، فإن له مراتب فى الوجود بعضها أشرف من بعض . وذلك أن أخس مراتبه وجوده، فى الهبولى؛ له وجود أشرف من هذا وجوده فى البصر . وذلك أن هذا الوجود، وهو وجود اللون يدرك الذاته ، والذى له فى الهيولى ، هو وجود جمادى غير مدرك ، لذاته ، « وقد تبين فى علم النفس أن للون وجوداً أيضاً فى القوة الخيالية ، وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة . وكذلك تبين أن له فى القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده فى القوة الخيالية ، وأن له فى العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الموجودات » (٢) ، (راجع شكل رقم ٣) .

فالسمع مثلا فى الإنسان هو الطريق إلى التعلم ، لأن التعليم إنما يكون بالكلام ، والكلام إنما يتأدى إليه عن طريق السمع : إلا أن فهم دلالة الألفاظ ليس هو للسمع وإنما هو للعقل . وكل حاسة من هذه الحواس فى الإنسان هى الطريق إلى المعقولات الأول الحاصلة له فى ذلك الجنس وبخاصة السمع والبصر . ولهذا يقول أرسطو ، إن الذين لم يعدموا هاتين الحاستين هم أكثر عقلا وأجود إدراكاً (٣) .

وكما يصعد ابن رشد من الحس إلى العقل ، يرتفع من الجزئيات إلى الكليات إذ ليس العلم علماً للمعنى الكلى، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يفعله

---

(١) المصدر السابق ص ٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٠ .

(٣) تلخيص الحاس والمحسوس ص ٢٠٦ — ٢٠٢ .

الذهن فى الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد . فالكلى ليست طبيعته طبيعة الأشياء التى لها كلى ، والكلى ليس بمعلوم ، بل به تعلم الأشياء ، وهو شئ موجود فى طبيعته الأشياء المعلومة بالقوة ، ولو لا ذلك لكان إدراكه للجزئيات من جهة ما هى كليات إدراكاً كاذباً . وإنما يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لابالعرض ، والأمر بالعكس ، أعنى أنها جزئية بالعرض كلية بالذات ، ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ماهى كلية غلط فيها وحكم عليها حكماً صادقاً ، وإلا اختلفت عليه الطبائع (١) .

فالعلم بالأشخاص هو حس أوخيال ، والعلم بالكليات هو عقل ، وتجدد الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب تغير الإدراك وتعدده ، وعلم الأنواع والأجناس لايوجب تغيراً ، إذ علمها ثابت (٢) .

« ولما كانت معقولات الأشياء هى حقائق الأشياء ، وأن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هى معقولات أشياء ليست فى طبيعتها عقلا ، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد . ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات » (٣) .

٢ ـ كيف تحدث المعقولات ؟ :

يجعل ابن رشد كسب المعقولات متوقفاً على التجربة . « فإنه إذا تؤمل كيفية حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التى تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهر أنا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولا ثم نتخيل ،

---

(١) تهافت التهافت ص ٣٣ ، وأيضاً :
E. Gilson : History of Christian philosophy p. 221.
(٢) تهافت التهافت ص ١١٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

وحينئذ يمكننا أخذ الكلي . ولذلك من فاتتة حاسة ما من الحواس ؛ فاته معقول ما (١)

وهذا هو الحال في المعقولات التي لا ندري متى حصلت ولا كيف حصلت. فإن تلك لما كانت أشخاصها مدركة لنا من أول الأمر ، لم نذكر متى اعترتنا فيها هذه الحال التي تعترينا في التجربة . فهذه المعقولات ليست جنساً آخر من المعقولات مبايناً للتجربة .

وبالجملة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابع للتغير الموجود في الحس والتخيل إتباعاً ذاتياً على جهة ما تتبع الصور الهيولانية التغييرات المتقدمة عليها . وإلا أمكن أن نعقل أشياء كثيرة من غير أن نحسها ، فكأن يكون التعلم تذكراً » « وذلك أن هذه المعقولات متى فرضناها موجودة بالفعل دائماً ، ونحن على الكمال الأخير من الاستعداد لقبولها ، وذلك مثلا في الكهولة ، فما بالنا لا نكون في تصور دائم ، وتكون الأشياء كلها معلومة لنا بعلم أولي ؟ وغاية ما نقول في ذلك متى فاتنا منها معقول ما ثم أدركناه، إن إدراكه تذكر ، لا حصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا ، حتى يكون تعلم الحكمة عبثاً ، وهذا كله بين السقوط نفسه » (٢) .

وإذا كان وجود هذه المعقولات تابعاً لتغير بالذات ، فهي ضرورة ذات هيولى ، وموجودة أولا بالقوة وثانياً بالفعل . وحادثة فاسدة ، إذ كل حادث فاسد . وقد يظهر أيضاً أنها متكثرة بتكثر الموضوعات ومتعددة بتعددها (٣) .

هذا كله يدل على أن ابن رشد يؤثر الطريق الذي يوصل إلى المعقولات معتمداً على المحسوسات الخارجية ، لا ذلك الطريق الذي يذهب إلى أن

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٧٩ — ٨٠ .
(٣) المصدر السابق ص ٨٠ .

للكليات وجوداً خارجياً حقيقياً ، وعنه تفيض إلى النفس (١) وسيتبين هذا تماماً حين دراسة نقده لوجود كليات مفارقة .

٣ - نقد القول بوجود كليات مفارقة :

يستند وجود المعقولات إلى موضوعاتها خارج النفس . ولذلك ما كان منها صادقاً كان له موضوع خارج النفس يستند كلية إلى صورته المتخيلة . وما لم يكن له موضوع كان كاذباً لكون الصور المتخيلة منه كاذبة (٢) . « وبالجملة فيظهر ظهوراً أولياً أن بين هذه الكليات وخيالات أشخاصها الجزئية ، إضافة ما بها صارت الكليات موجودة ، إذ كان الكلى إنما الوجود له من حيث هو كلى بما هو جزئى» (٣) .

وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها ، وصار معقول الإنسان عندى مثلا غير معقوله عند أرسطو (٤) .

هذا ما يصر عليه ابن رشد ناقداً ونافياً القول بوجود كليات مفارقة ، حتى يبين لنا أن الكلى لابد أن يستند إلى الجزئى والمعقول لابد أن يستند إلى المحسوس .

ويرى ابن رشد أن قول الفلاسفة إن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، يراد به أنها موجودة بالفعل فى الأذهان لا فى الأعيان ، ولا يقصد منه الذهاب إلى أنها ليست موجودة أصلا فى الأعيان ، بل إنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل . ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة (٥) . وهذه الفكرة

---

(١) مقدمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى لتلخيص كتاب النفس ص ٥٧ .

(٢) تلخيص كتاب النفس ص ٨٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٠ .

(٤) المصدر السابق ص ٨١ .

(٥) تهافت التهافت ص ٣٢ .

هى التى تجعل ابن رشدعقلياً، لأن الكليات لها وجود ذهنى فهو من العقليين، وإن كانت الكليات لابد أن تستند إلى وجود الجزئيات

فالكليات غير موجودة خارج النفس ، وإنما تجتمع فى الذهن من الجزئيات (١) والذى للشخص هو المبدأ الجزئى الشخصى ، والمبدأ الكلى ليس موجوداً خارج النفس وإنما الموجود الشخصى ، وذلك أن هذا الشخص المشار إليه إنما تولد عن شخص مشار إليه ، ولم يتولد الإنسان الكلى عن الإنسان الكلى (٢) .

وبهذا المعنى قيل فى كتاب المقولات إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكلياتها . وقيل أيضاً إن الأشخاص موجودة فى الأعيان والكليات فى الأذهان (٣) .

فظاهر من هذا أننا لانحتاج فى أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة سواء كانت موجودة أو لم تكن ، بل إن كانت موجودة فليس يكون لها غناء فى تعقل ماهيات الأشياء ، ولا بالجملة فى الوجود المعقول (٤) .

فلا غناء للكليات القائمة بذواتها خارج النفس فى المعرفة ولا فى الكون ، إذ كان الكون بالذات إنما هو الأمر الشخصى الجزئى (٥) .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٥٤٣ .

(٢) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ١٥٤٤ – ١٥٤٥ .

(٣) تهافت التهافت ص ٧٨ .

(٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤٥ .

(٥) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥٢ – ٥٣ .

وأيضاً كيف يمكننا الاعتقاد بأن الكلى جوهر وقائم بذاته ، وهو ما يقال في موضوع لاعلى موضوع وذلك يتبين فى حده ،وما هذه صفته فهو عرض ضرورة (١) .

فهذه الأشكالات كلها إنما تلتزم عن وضع هذه الكليات قائمة بذاتها خارج النفس ومن هنا فلا مفر فى رأى ابن رشد من رفض القول بوجود كليات مفارقة(٢) .

فالمعقول فيما يرى ابن رشد لا وجود له خارج الذهن بما هو معقول، وإنما هو خارج الذهن بما هو محسوس وليس لكليات الأشياء الحسية ومعقولاتها وجود خارج النفس ، ولا الكليات سبب فى وجود جزئياتها المحسوسة، بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط فى وجود الجوهر المحسوس الذى ينقسم إلى مادة وصورة ، والشخص إنما فاعله شخص آخر مثله بالنوع ، وشبيهه ، والصورة الكلية والمادة الكلية ليس لهما كون ولا فساد (٣) .

فالأصل فى الكليات إذن أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض ، ويتصور أنها تكون معنى عاماً ، فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية ، وهى لاتوجد إلا بالقوة وجوداً خارجياً ، أى أنها توجد فى الذهن فقط . وعلى هذا يكون الأصل فى كل ماهية هو الإدراك الحسى ،؛ ولاوجود للماهية فى الخارج بالفعل بل توجد بالقوة فحسب . والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية .

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٧ .

(٣) المصدر السابق ص ص ١٠٦

مراتب إدراك الموجود

(من الأدنى إلى الأعلى)

وجود فى العقل

↑

وجود فى القوة الذاكرة

↑

وجود فى القود الخيالية

↑

وجود فى البصر (اللون يدرك لذاته)

↑

وجود فى الهيولى (وجود جمادى غير مدرك لذاته)

[شكل رقم ٣]

هذا كله يدل على أن تفسير ابن رشد للصلة بين المحسوس والمعقول يتضمن نقده لوجود كليات مفارقة . فإذا كان يعتقد بضرورة الارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات ومن الجزئيات إلى كلياتها ، فإنه يرى من الضرورى نقد القول بوجود كليات مفارقة ، إذ إنها لا تستطيع تفسير المعرفة الإنسانية ، كما لاتستطيع نظرية الفيض تفسير وجود الموجودات ، إذ يجب تفسير وجودها بالقول بالمادة والصورة ولايوجد شئ خارج عنها . « فيظهر من شأن الأشخاص المحسوسة أنها مركبة ، إذ كان يوجد لها حالتان من الوجود فى غاية التباين ، وهو الوجود المحسوس والوجود المعقول . فإنه ليس يمكن أن يوجد لها هذان من جهة واحدة ، بل الصورة هى السبب فى كون الشئ معقولا ، والمادة فى كونه محسوساً (١) .

ولعل هذا كله يدلنا على أن ابن رشد كان صاحب اتجاه عقلى ، نظراً لأنه يفسر المعرفة على أساس الصعود من المحسوس إلى المعقول ، من الجزئى إلى الكلى ، وبالإضافة إلى أن هذا يعنى رفضه للطريق الذى يعتمد عليه الصوفية فى تفسيرهم للمعرفة ، وهذا سيتضح لنا فى الفصل القادم :

---

(١) المصدر السابق ص ٦٧ .

الفصل الثانى

مشكلة الاتصال

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

(١) اهتمام ابن رشد بدراسة هذه المشكلة

(٢) مراتب الاتصال عند ابن باجه

- المرتبة الجمهورية
- المرتبة (المعرفة) النظرية
- مرتبة السعداء

(٣) موقف ابن رشد من مراتب الاتصال

(٤) نقد طريق الاتصال الصوفى .

« لما كان الإنسان هو الذى حفى به الكمال ، كان هو أشرف الموجودات التى هاهنا . إذا كان هو الرباط والنظام الذى بين الموجودات المحسوسة الناقصة أعنى التى تشوب فعلها أبداً القوة وبين الموجودات الشريفة التى لاتشوب فعلها قوة أصلا ، وهى العقول المفارقة : ووجب أن يكون كل مافى هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له . إذ كان الكمال الأول الذى كان بالقوة فى الهيولى الأولى إنما ظهر فيه . فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذى هو طريق إلى حصول هذا الكمال »

[ابن رشد : رسالة الاتصال ص ١٢٤]

الفصل الثانى

مشكلة الاتصال

أولا : تمهيد :

أثار ابن رشد هذه المشكلة حين حديثه عن الصور المعقولة ، أى المعقولات . وقال : إنه إذا كانت هذه المعقولات توجد أولاً بالقوة ثم بالفعل ، وكان كل ما هذا شأن مما قوامه بالطبيعة ، فله محرك يخرجه من القوة إلى الفعل ، وجب ضرورة أن يكون الأمر على هذا فى هذه المعقولات ، وذلك لأن القوة لا يمكن أن تصير إلى الفعل بذاتها . ووجب أيضاً أن يكون هذا المحرك عقلا وغير هيولانى أصلا . وذلك أن العقل الهيولانى بما هو هيولانى يحتاج ضرورة فى وجوده إلى أن يكون هاهنا عقل موجود بالفعل دائماً ، وإلا لم يوجد الهيولانى . وكل ما لا يحتاج فى فعله الخاص إلى الهيولى فليس بهيولانى أصلاً . فهذا الفاعل يعطى طبيعة الصورة المعقولة من حيث هى صورة معقولة (١) .

« ومن هنا يظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً ، وإذ عقلناه نحن أو لم يعقله ، وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه . وهذا العقل كما تبين من قبل أنه صورة ، ونتبين هاهنا أن فاعل . ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره ، أى من حيث هو صورة لنا ، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلى ، إذ كان فى نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلا من دخلنا كالحال فى المعقولات الهيولانية : وهذه الحال هى التى تعرف بالاتحاد

---

(١) تلخيص كتاب النفس ص ٨٠ .

والاتصال » (١) .

فالكلام عن مسألة الاتصال يرتبط بالكلام عن العقول التى قسمها ابن رشد ثلاثة أقسام هى الهيولانى ، وبالملكة ، والفعال وهو المخرج له من القوة إلى الفعل . وحديثه عن الفعال وهو الذى وصفه بأن أشرف من الهيولانى، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلا دائماً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، وأنه أيضاً صورة بمحضه ، إذا حصلت لنا فقد حصل ضرورة معقول أزلى (٢)، كل ذلك يرتبط بموضوع الاتحاد أو الاتصال .

ونود أن نشير إلى أن البحث فى موضوع الاتصال ، لا يعد داخلا فى الإطار المعرفى فحسب ، بل له بعض الأبعاد الميتافيزيقة ، تلك الأبعاد التى تتمثل فى إشارات هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا فى مشكلة الاتصال ، إلى السعادة ، وإلى كيفية الاتصال بالله تعالى ، سواء قلنا بإتصال فكرى عقلى ذهنى ، أوقلنا باتصال على النحو الذى يزعمه المتصوفة ، أى اتصالا يقوم على الذوق والوجدان .

وسنرى فى آخر دراستنا لمشكلة الاتصال عند فيلسوفنا ابن رشد ، أن الاتصال الذى يقول به ، ليس أكثر من الصعود من الجزئى إلى الكلى ، ومن المحسوس إلى المعقول ، حتى يتسنى للفرد بعد ذلك أن يصل إلى الله ، وهذا ما جعل ابن رشد — كما سنرى — بعيداً عن الاتصال الذى يتحدث عنه الصوفية .

وإذا كان ابن رشد قد ابتعد عن الاتصال على النحو الذى يقول به المتصوفة ، فإنه كان متأثراً بفلاسفة عرب سبقوه إلى دراسة هذه المشكلة وخاصة ابن باجه وابن طفيل. صحيح أن ابن رشد بعد عرضه لمراتب الاتصال

---

(١) المصدر السابق ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٩ ، فى النفس لأرسطو: مقدمة د. عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠ — ١١ .

عند ابن باجه على سبيل المثال ، ولايرتضى لنفسه طريق باجه ، لأنه قد يؤدى من بعض جوانبه إلى نحو من المسلك الصوفى . ولكن لابد لنا من الإشارة إلى أن فهم ابن رشد لمذهب ابن باجه فى هذا المجال لا يعد فهماً دقيقاً، إذ أن ابن باجه كان عقلانياً فى هذا المجال ، بحيث لانجده فى مذهبه يعتمد على أى محور من المحاور الصوفية . والمقارن بين رأى به ابن باجه ورأى ابن رشد ، يجد أن رأى ابن رشد بعد قريباً جداً من رأى ابن باجه ، بحيث لانرى مبرراً لأن يميز ابن رشد بين رأى أول هو رأى ابن باجه ، ورأى ثان يقول إنه يعد الرأى الذى يأخذ به ، وهذا كله سيتضح لنا فيما يلى :

ثانياً : طريقا الاتصال :

وقد عرض ابن رشد لمسألة الاتصال فى عدة مواضع منها تلخيصه لكتاب النفس وكذلك رسالته فى الاتصال ، وهو يعرض لنا فى تلخيصه لكتاب النفس مذهبين : الأول مذهب ابن باجة كما هو موجود فى رسالته فى الاتصال (١) ، ثم مذهب ثان سيأخذ به فيلسوفنا .

ويذهب ابن باجة إلى أن هناك ثلاث منازل للاتصال :

أولها المرتبة الجمهورية وهى المرتبة الطبيعية ، وهذه إنما لهم المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانية ، ولايعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها . وتدخل فى هذه جميع الصنائع العملية (٢) .

والثانى المعرفة النظرية ، وهى فى ذروة الطبيعية ، إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولا وإلى المعقول ثانياً ، ولأجل الموضوعات . والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أولا ، وإلى الموضوعات ثانياً ، ولأجل المعقولات تشبيهاً ، فلذلك ينظرون إلى المعقول أولا ، ولكن مع المعقول الصور الهيولانية

(١) يذكر رينان أن لإبن رشد شرحاً لرسالة ابن باجة « فى إتصال العقل بالإنسان » ، وقد ورد ذكرها فى قائمة الأسكوريال ؟ (ابن رشد ص ٦٨) .

(٢) رسالة الإتصال لإبن باجة ص ١١٢ .

فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة ، مثال الشمس حين تظهر فى الماء ، فإن المرئى فى الماء هو خيالها ، لاهى بنفسها . والجمهور يرون خيال خياله ، مثل أن يلقى الشمس خيالها على ماء ، وينعكس ذلك على مرآة ، ويرى من المرآة الذى ليس له شخص .

والثالثة مرتبة السعداء وهم الذين يرون الشئ بنفسه .

« فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين فى مغارة لاتطلع عليهم الشمس فيها فيرونها ، بل يرون الألوان كلها فى الظل ، فمن كان فى فضاء المغارة رأى فى حال شبيهة بالظلمة ، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان فى الظل ولم يبصر قط ذلك الضوء . فلذلك كما أنه لاوجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة ، كذلك لاوجود لذلك العقل عند الجمهور ولايشعرون به . وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح ، فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ، ورأى جميع الألوان على كنهها . وأما السعداء فليس لها فى الإبصار شبه ، إذ يصيرون هم الشئ . فلو استحال البصر فصار ضوءاً لكان عند ذلك يتنزل منزلة السعداء » (١) .

فالمعقولات مراتب أولها مرتبة الجمهور ، وهى المعقولات العملية ، وهذه كائنة فاسدة إذ كانت مرتبطة بالصور الخيالية (٢) .

وثانيها المعقولات النظرية ، ولها عدة مراتب منها معقولات الأمور التعاليمية أى الرياضية وهى معقولات ناقصة ، إذا كانت لاتتصور على ماهى عليه فى وجودها ؛ وهى تستند إلى مثالات أشخاصها ، ولذلك تكاد أن تكون معقولاتها كالمخترعة (٣)

---

(١) المصدر السابق ص ١١٣ — ١١٤ .

(٢) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٩١ .

(٣) المصدر السابق ص ٩١ — ٩٣ .

ومنها معقولات العلم الطبيعى ، وهى أشرف من إتلك، إذ كانت معقولاتها أتم وجوداً : وأقرب إلى الأمور الشخصية ، إذ أن معقولاتها تستند إلى خيالات أشخاصها .

فإذا ارتقى صاحب العلم الطبيعى مرتقى آخر ، فنظر فى المعقولات التى ليست موجودة وهى الصور المفارقة ، عقل فى ذلك الوقت معقولات غير فاسدة أصلا . إذ كان ما يعقل من هذه لا يستند إلى موضوعات ولا لها موضوعات.

فالناس إذن صنفان : سعداء وجمهور . أما الجمهور فليس يمكن أن يكون معقولا اثنين منهم واحداً بالعدد، لأنه يلزم عن ذلك حالات كثيرة ، منها أن يكون الإنسان موجوداً قبل وجوده ، وأن يكون العلم تذكراً ، ولا يكون التعلم على المجرى الطبيعى يفيد كيفاً بل كماً ، حتى تكون جميع المعقولات موجودة بالفعل عند أرسطو مثلا ، كما هى عند كل واحد من الجمهور .

أما السعداء ، فانها على الضد من ذلك ، أى لا يمكن أن يوجد سعيد من الناس أثنين بالعدد من جهة ماهما على كما لهما الأخير .

ونود أن نقول إن ابن رشد يعدل عن هذا المذهب ، ومبعث عدوله ، أن هذا المذهب يسلك مسلك الصوفية ، ويخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى ، بالإضافة إلى أنه يعد نوعاً من التعديل أو التشكيك على مذهب أرسطو (١) .

هذا ما يراه ابن رشد بالنسبة للمذهب الذى يقول به ابن باجة ، والذى يميز من خلاله ابن باجة بين مرتبة خاصة بالجمهور وتعد أقل مرتبة لأنها ترتبط بالحس ارتباطاً مباشراً . ومرتبة ثانية تعد أعلى من المرتبة الأولى ، إذا أن أصحاب هذه المرتبة ينظرون أولا إلى الجانب المعقول ثم ينظرون فى

---

(١) المصدر السابق ص ٩٠ – ٩١ – ٩٢ .

الموضوع (أى الجانب الحسى) ، ومرتبة ثالثة وأخيرة تعد فيما يرى فيلسوفنا المغربى ابن باجه ، أعلى مرتبة لأنها تتمثل فى رؤية الشيء بنفسه. وهذا الرأى من جانب ابن باجة يعد تعبيراً عن الاتصال بالله ، ومن هنا تعد هذه المرتبة الثالثة ، مرتبة السعداء .

ولكن هل رأى ابن رشد بالنسبة لمذهب ابن باجه يعد رأياً صائباً ؟ نستطيع أن نقول من جانبنا تأكيداً على ماسبق أن أشرنا إليه قبل ذلك ، أن الاتصال عند ابن باجة لايعد أتصالاً يرتبط الجانب الصوفى من قريب أو من بعيد ، إذا أن المرتبة الثالثة وهى تعد أعلى المراتب الثلاث لاتعنى أكثر من التعبير عن السعادة فى كونها التشبة بالله بقدر الطاقة البشرية ، .إذن فأين البعد الصوفى عند ابن باجه ؟ الواقع أن لاوجود لهذا البعد عند ابن باجة . وإذا كان ابن رشد يقول باتصال يعتمد على النظر والعقل ، فإن رأى ابن رشد – كما سبق أن أشرنا – لايعبر عن شيء لا نجده عند لابن باجة ، كما لايعد تعبيراً عن اتجاه يختلف عن اتجاه ابن باجة ، إن كل واحد منهما ، ابن باجة وابن رشد ، قد سلك الطريق العقلى النظرى فى دراسته لمشكلة الاتصال .

هذا عن المذهب الأول الذى يعرضه ابن رشد فى رسالة « الاتصال » أما المذهب الثانى ، وهو الذى يرتضيه ابن رشد لنفسه ، فانه ؛ كما سنرى وكما سبق أن أشرنا منذ قليل ، لايعبر عن خلاف رئيسى بين الفيلسوفين، إن الخلاف يكون بين طريق ابن باجة وابن رشد من جهة ، وطريق الصوفية من جهة أخرى ، ولايكون الخلاف بين ابن باحة وابن رشد ، نظراً لأن كلا من الفيلسوفين قد سار فى الاتجاه العقلى النظرى .

لقد لخص ابن ابن رشد المذهب الثانى ،والذى يأخذ به ابن رشد(١)

---

(١) تلخيص كتاب النفس ص ٨٩ – ٩٠ ، وأيضاً رسالة الاتصال لابن رشد ، ص ١٢٢-١٢٣ .

ويرى — فى معرض تعبيره عن هذا المذهب — أن العقل النظرى لما كان من طبيعته أن ينتزع الصور من الموجودات الحسية عن طريق التجريد العقلى، فإنه أحرى به إذن أن ينتزع هذه الصور المفارقة التى هى فى نفسها عقلا

ولكن ماهى هذه الصور المفارقة؟

إن هذه الصور المفارقة تدخل فى إطار عالم يختلف عن عالمنا، إنها تدخل فى إطار العالم الإلهى . وتعد هذه الصور المفارقة ، الكمال الأخير للعقل الهيولانى الذى يبدأ بالمحسوسات . ويرى ابن رشد أن إدراك هذه الصور المفارقة يعد الكمال الأخير للإنسان والغاية المقصودة .

ونستطيع القول بأن تحليل ابن رشد لموضوع الاتصال يعد تحليلا قائماً على اتجاهه العقلى ولايتعارض مع مانجده عند ابن رشد من نزعة عقلية فى سائر الجوانب التى تكوّن مذهبه الفلسفى . إنه يتحدث عن العقل الهيولانى المادى، وعن انتزاع الصورة من الجزئى والمحسوس ، ثم ينتقل إلى الحديث عن إدراك العالم الإلهى . ومن هنا يعد الطريق الذى سار فيه طريقاً صاعداً إن صح التعبير ، لأنه يبدأ أساساً بالمحسوسات وينتقل منها إلى التجريد الذهنى فى هذا العالم ، ثم العالم الإلهى . وهذا ما دفعه كما سنرى إلى نقد طريق الاتصال الصوفى .

ثالثاً : نقد طريق الاتصال الصوفى :

هذا الفهم للكمال الأخير للإنسان يتنافى وتصور الصوفية للسعادة القصوى. وقد فند ابن رشد مذهبهم فى هذا المجال بعد أن عرض لمذهب ابن باجة فى الاتصال .

فإبن رشد يقول فى معرض حديثه ونقده لرأى الصوفية فى الاتصال والاتحاد :

« هذه الحال من الاتحاد هى التى ترومها الصوفية . وبين أنهم لم يصلوها قط إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم النظرية .. ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهى للإنسان ، فإن الكمال الطبيعى إنما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان . ولذلك كانت القوتان فيهما مقولة باشتراك ، أعنى القوة على الكمال الطبيعى والإلهى . فإن القوة على الكمال الإلهى الأخير ليس فيه شئ من معنى القوة الهيولانية ولا التعدد الشخصى . وهذا المعنى من وجود هذه القوة هو الذى ظن به المتقدمون أنه موجود للإنسان من أول الأمر فى وقت الولادة ، ولذلك قالوا غمرتها الرطوبة . والفرق بين القوتين أن القوة الطبيعية إذا وجدت بالفعل ، فقد وجد ما لم يكن موجوداً بعد . وهذه القوة إذا وجدت بالفعل فإنما الاستكمال هنالك فى الإضافة وبهذه النسبة سمى العقل الفعال مستفاداً » (١)

فابن رشد إذن يحل مسألة الاتصال تحليلاً لايتجاوز دائرة المعقولات ، فيرى أنه لما كانت الحكمة الإلهية والعدل الربانى يقتضى ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ولا طور من أطوار الوجود إلا ويخرج إلى الفعل. وكان العقل الذى هو المعقولات بالقوة طوراً من أطوار الوجود الشريفة ، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل . ولكونه من جنس العقل كان واجباً أن يخرجه إلى

---

(١) تلخيص كتاب النفس ص ٩٥ .

العقل شيءٌ هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود ، وهذا هو العقل الفعال (١) .

فاذا كان هناك طريقان للاتصال : اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا . واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لاتتيسر إلا للسعداء ، فان ابن رشد يقول بالطريق الأول طبقاً لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية فى المحسوسات حتى المعقولات ، أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة ، وينكر الطريق الثانى لأنه لاينزع منزعاً حسياً أو عقلياً ، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق ، وهو التفسير الذى لايمكن القول به فى مجال العلم . وبهذا تم له نقد طريق الصوفية التى تعتمد على القول بالطريق الثانى ، أى ترى أن الإنسان لايستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث ، بل بالتقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة (٢) .

وهكذا بقى ابن رشد بعيداً عن التصوف ، وذلك باعلانه أنه لاسبيل إلى الاتصال إلا بالعلم أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها (٣)، ودليل ذلك مايذهب إليه من أن الإنسان لما كان أشرف الموجودات التى ها هنا ، إذ كان هو الرباط والنظام الذى بين الموجودات

---

(١) رسالة الاتصال لابن رشد ص ١٢٢ .

(٢) فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه للدكتور إبراهيم بيومى مدكور ص ٥٨ — ٥٩ . ويقول الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى « للإتصال طريقان : صعود وهبوط فالطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ثم الصور المعقولة . فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك إتصالا أى إتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض . وهذا الطريق ميسور لكل إنسان . والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فتكتسبها ، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان ، بل لأصناف السعداء فقط . وينكر ابن رشد الطريق الثانى ويؤثر بعد الفحص الطريق الأول .» (مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس ص ٦٠) .

(٣) E. Renan : Averroes p. 122-123.

المحسوسة الناقصة أعنى التى تشوب فعلها أبداً القوة وبين الموجودات الشريفة التى لاتشوب فعلها قوة أصلا ، وهوالعقول المفارقة ، وجب أن يكون كل ما فى هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له : إذ كان الكمال الأول الذى بالقوة فى الهيولى الأولى إنما ظهر فيه . فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذى هوطريق إلى حصول هذا الكمال(١) :

وبهذا كله حاول ابن رشد حل مشكلة تركها أستاذه معلقة! ، وذلك فى كتابه فى النفس . فالإنسان عنده يمكن أن يصل بملكاته الطبيعية والتجريبية إلى معرفة الموجودات الخفية :

وإذا كان الإنسان لايدرك هذه الجواهر ، فإن عمل الطبيعة يذهب سدى إذ أن هذا يؤدى إلى القول بأنها تخلق معقولا بلا عقل يدركه(٢) .

---

(١) رسالة الاتصال لابن رشد ص ١٢٤ .

(٢) E. Renan : averroes et l'averroisme p. 124-125.

الباب الثالث

العقل والوجود

ويتضمن هذا الباب الفصول التالية :

الفصل الأول : مشكلة قدم العالم

الفصل الثانى : موقف ابن رشد من مشكلة الفيض

الفصل الثالث : تفسير الظواهر الفلكية

تقديم

إذا كنا قد درسنا فى الباب السابق موضوع المعرفة ، فآن لنا أن ننتقل إلى دراسة « الوجود » . ولسنا فى حاجة إلى القول بأن فلاسفة العرب سواء وجدوا فى المشرق العربى أو المغرب العربى قد اهتموا بدراسة مشكلة الوجود اهتماماً كبيراً .

وبعد تحليل من جانبنا لكل ماتركه لنا ابن رشد من تراث يبحث فى موضوع الوجود من قريب أومن بعيد ، قسمنا دراستنا للوجود إلى أقسام ثلاثة : قسم درسنا فيه مشكلة قدم العالم وهى من أخطر المشكلات التى دار حولها نقاش طويل بين الفلاسفة والمتكلمين ،أى بين القائلين بقدم العالم والقائلين بحدوث العالم وقسم ثان درسنا فيه مشكلة الفيض وقسم ثالث درسنا فيه العالم العلوى ، وليس العالم السفلى ، أى الأفلاك السماوية وذلك طبقاً للنظرة الأرسطية إلى الكون على أساس تقسيم الكون إلى عالم ما فوق فلك القمر وعالم ماتحت فلك القمر .

الفصل الأول

مشكلة قدم العالم

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

١ ـ أهمية المشكلة فى التراث الفلسفى الإسلامى .

٢ ـ الاتجاه العقلى فى موقف ابن رشد من الصراع بين أهل القدم وأهل الحدوث ه

(أ) الدليل الأول

(ب) الدليل الثانى

(حـ) الدليل الثالث

(د) الدليل الرابع

٣ ـ الاتجاه العقلى فى موقف ابن رشد من القول بأبدية العالم

٤ ـ الاتجاه العقلى فى تصور ابن رشد لفاعل العالم من زاوية القدم .

« وأعلم أنى وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم وحققت الحق فيه على حسب ما أدى إليه فكرى ووقفنى عليه نظرى ، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا ، أو أنكروا به ضرورياً من الدين القويم، وإنما أقول أنهم قد أخطؤا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم .ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ولم تجب عصمته ، فهو معرض للخطأ ، ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول حيث كانت غايته من سيره ، ومقصده من تمحيص نظره ، أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين »

[محمد عبده : حاشية على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ٦٠]

الفصل الأول

مشكلة قدم العالم

أولا : تمهيد :

أهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بالبحث فى هذه المشكلة، مشكلة الحدوث والقدم ، كما اهتم بها كثير من متكلمى وفلاسفة العرب .

وإذا كان ابن رشد يقول بقدم العالم ، كما سنرى، فإنه كان حريصاً على نقد الغزالى الذى قال بحدوث العالم ،وذهب إلى تكفير الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم .

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية ، بالكندى ، فإننا نستطيع القول بأن الكندى قد قال بالحدوث دونا غيره من الفلاسفة الذين عاشوا بعده . فالفارابى يقول بقدم العالم ، وابن سينا ارتضى لنفسه القول بالقدم ، وكذلك فعل ابن طفيل وابن رشد .

وليس من الصحيح أن نقول إن ابن رشد يقول بحدوث العالم بل الصحيح أن نقول إن ابن رشد كان صريحاً فى القول بقدم المادة الأولى ، وإلا لما كان هناك مبرر لقيامه بالرد على الغزالى والدفاع عن الفلاسفة والدارس لما كتبه ابن رشد حول هذه المشكلة ، يجد أنه نظر إليها من جميع جوانبها وأبعادها . إن لايكتفى ببيان ردود الفلاسفة على المتكلمين الذين قالوا بالحدوث ، أى حدوث العالم عن العدم . بل إن ينظر أيضاً فى موضوع الأبدية ، كما نظر فى موضوع الأزلية، ليس هذا فحسب ، بل إننا سنجد عند فيلسوفنا ابن رشد دفاعاً عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفى نفس الوقت قالوا بأدلة على وجود الله . إذ آن هذا يعد شيئاً طبيعياً ، خلافاً لما ارتاه الغزالى حين وصف الفلاسفة بالتناقض لأنهم فى الوقت الذى يقولون فيه بقدم العالم ، يقدمون لنا أدلة على وجود الله .

ثانياً : الاتجاه العقلى فى موقفه من الصراع بين أهل القدم وأهل القدم الحدوث بالنسبة لأزلية العالم :

وإذا أردنا الكشف عن الاتجاه العقلى لابن رشد فى هذا المجال؛ لابد من تتبع رده على الغزالى - إذ أن جزءاً كبيراً وهاماً من حل ابن رشد لهذه المشكلة سيتضح من خلال رده على خصمه الغزالى الذى ذهب إلى أن جماهير الفلاسفة قد اتفقوا على القول بقدم العالم ، فإنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولا له ،ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول ،وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (١) . بل ذهب إلى تكفيرهم بهذا القدم سواء من ناحية الأزلية أو الأبدية ، والقول بأن الجواهر كلها قديمة (٢) .

وإذا كان الغزالى قد هاجم أدلة الفلاسفة ، فإن ابن رشد قد عنى بدحض هذا الهجوم ، ولكن بعد تصفية هذه الأدلة وتنقيتها من الشوائب .

١ - الدليل الأول :

يرى الفلاسفة - كما يحكى عنهم الغزالى - استحالة صدور حادث عن قديم مطلقاً ، ومرد ذلك أننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر عنه العالم مثلا فسينتج عن ذلك عدم وجود مرجح للوجود ،بل إن هذا الوجود كان مجرد إمكان صرف .

فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن يتجدد مرجح أولم يتجدد ،وفى حالة عدم تجدد المرجح ، يبقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك . وإن تجدد مرجح فلا بد من التساؤل عن محدث هذا المرجح ،ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟ أى لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ . إذا قلنا إن ذلك بسبب عجزه عن الإحداث أو استحالة الحدوث ،فإن ذلك يؤدى

---

(١) موافقة صريح المعقول ، لصحيح المنقول جـ ١ ، ص ٦٩ ، الرد على المنطقيين ص ٣٨١ .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ٧٤ .

إلى انقلاب القديم من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان .

ومن البين أن هذين الافتراضين محالان . ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض . ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها . وإذا قيل إنه يرد وجوده قبل ذلك فلابد من القول : إنه حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً . فتكون قد حدثت الإرادة . وحدوثه في ذاته محال لأنه ليس محل الحوادث ، أما حدوثه لا في ذاته فإنه لا يجعله مريداً .

وإذا كانت الإشكالات السالفة تعد إشكالات في محل الحدوث ، فإننا إذا انتقلنا إلى أصل الحدوث وجدنا إشكالات أخرى إذ أننا نتساءل : من أين حدث ، ولم حدث الآن ، ولم يحدث قبله ؟ أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فإذا جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ . وإن حدث بإحداث الله ، فلم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك ؟ ألعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة ، أم لعدم الإرادة فتفتقر إلى إرادة ، وكذا الإرادة الأولى ويتسلسل إلى غير نهاية .

فينتج عن هذه الافتراضات والإشكالات قول مطلق هو أن صدور الحادث عن القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع ، محال ، وتقدير تغير حال محال ، إذ الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال . وإذا قلنا إن العالم موجود واستحال حدوثه ، فإن هذا يؤدى إلى القول بقدمه لامحالة (١) .

بيد أن هذا القول فيما يرى ابن رشد يعد طبقاً لتفرقة المشهورة بين الجدل والبرهان وتفضيل الثاني على الأول ، قولا في أعلى مراتب الجدل ، ولا يرتقى

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٧٦ ، ٧٧ — ٧٨ .

إلى مرتبة البرهان . إذ أن مقدمته عامة ،والعامة قريبة من المشتركة ، ومقدمات البراهين هى من الأمور الجوهرية المتناسبة (١) « فاسم الممكن يقال بالاشتراك على الممكن الأكثرى و الممكن الأقلى و الممكن على التساوى ، و ليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوى وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن أنه يترجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى »(٢).

هذا بالإضافة إلى أن الإمكان منه ما هو فى الفاعل و هو إمكان الفعل ، ومنه ماهو فى المنفعل ، وهو إمكان القبول ، وظهور الحاجة فيهما إلى المرجح ليست على التساوى . إذ من الواضح حاجة الإمكان الذى فى المنفعل إلى المرجح من خارج لأنه يدرك الحس فى الأمور الصناعية ، وفى كثير من الأمور الطبيعية . أما الإمكان الذى فى الفاعل فقد يظن فى كثير منه عدم حاجته فى خروجه إلى الفعل إلى المرجح من خارج ، لأنه قد يظن بكثير من انتقال الفاعل من عدم الفعل إلى الفعل أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير ، مثل انتقال المهندس من أن لايهندس و انتقال المعلم من أن لايعلم . (راجع شكل رقم ٤)

فإذا انتقلنا إلى مسأله الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبيعة قلنا إن الفاعل منه مايفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة . وليس الأمر فى كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحداً ، أى فى فى الحاجة إلى المرجح . و هل هذه القسمة فى الفاعلين حاضرة؟ أو يؤدى البرهان إلى فاعل لايشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذى بالإرادة الذى فى الشاهد (٣).(راجع شكل رقم ٥)

فلابد من تحديد الفرق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبيعة و الفاعل

---

(١) تهافت التهافت ص ٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٢ .

الذى لايشبه هذا ولاذاك. إذ أخذ المسألةالواحدة بدل المسائل الكثيرة موضع مشهور من مواضع السوفسائيين . والغلط فى واحد من هذه المبادئ سبب لغلط عظيم فى إجراء الفحص عن الموجودات (١) . فلابد من تنقية الدليل من شوئب الجدل حتى يصبح دليلا للفلاسفة الذين يسعون إلى اليقين والبرهان.

وإذ حاول الغزالى الذهاب إلى حدوث العالم بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه وأن العدم قد استمر إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن الوجود ابتدأ من حيث ابتدأ ولم يكن قبله ثمة وجود مراد ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى الوقت الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة حدث الوجود لذلك (٢) ، إذا حاول الغزالى ذلك ، فإنها محاولة سوفسطائية . إذا أن تراخى المفعول عن إرادة الفاعل جائز ، أما تراخية عن فعل الفاعل له فغير جائز ، وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد (٣) . وهذا يقوم على أساس أننا نتصور الفاعل بفعله، ولا يمكننا تصور مدة وجدت بين الله ووجود العالم .

وكان يمكن للغزالى تفادى ذلك بالقول بأنه إما أن يكون الفاعل لايوجب تغيراً فيجب أن يكون له مغير من خارج ، وإما أن التغيرات، منهامايكون من ذات المتغير من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه، وأن من التغيرات مايجوز أن يحلق القديم من غير مغير (٤) .

أما الأشاعرة فيلزمهم إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول إذ لا يمكنهم القول بأن حالة الفاعل من المفعول المحدث فى وقت الفعل هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل .

---

(١) المصدر السابق ص ٣ .
(٢) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٨٠ .
(٣) تهافت التهافت لابن رشد ص ٣ .
(٤) المصدر السابق ص ٣ .

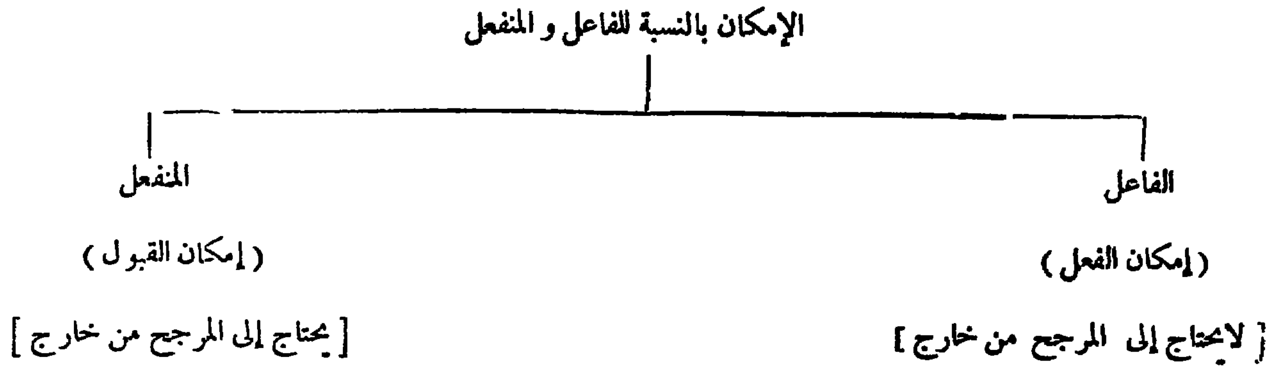
فلابد من وجود حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن ، وذلك ضرورة إما فى المفعول أو فى كليهما (١). فإذا أوجبنا وجود فاعل لكل حالة متجددة ، فلابد أن يكون الفاعل لهذه الحالة المتحددة إما فاعل آخر ؛ وبذلك لايكون هذا الفاعل هو الأول ولا يكون مكتفياً بنفسه بل بغيره . وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التى هى شرط فى فعله هو نفسه ، فلايكون ذلك الفعل الذى فرضناه صادراً عنه أولا ، بل يكون فعله لتلك الحال التى هى شرط فى المفعول قبل فعله المفعول ، إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة فى الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث(٢) . وهذا القول بين ، سقوطه بنفسه (٣)، ولا يرضى عنه ابن رشد أو المتكلمون ، إذ أنه يؤدى إلى القول بحدوث أشياء من تلقائها وبالتالى إلى إنكار الفاعل .

هذا بالإضافة إلى أنه إذا قيل بإرادة أزلية بالنسبة لله ، فإن هذا يؤدى إلى أن تكون طبيعة هذه الإرادة هى الوجود لا الإمكان ، كما هو فى الإرادة التى فى المشاهدة ، « لأن قولنا : إرادة أزلية وإرادة حادثة ، مقولة ؛ باشتراك الإسم بل متضادة فإن الإرادة التى فى الشاهد هو قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء ، وإمكان قبولها لمرادين على السواء بعد . فإن الإرادة هى شوق الفاعل إلى فعل إذا فعله كف الشوق وحصل المراد . وهذا الشوق والفعل متعلق بالمتقابلين على السواء . فإذا قيل : إن مريد أحد المتقابلين فيه أزلى ، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب » (٤) .

فإذا كان المتكلمون يذهبون إلى أن العدم والوجود متماثلان بالإضافة

---

(١) المصدر السابق ص ٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٣ — ٤ .
(٣) المصدر السابق ص ٥ .
(٤) المصدر السابق ص ٤ .


الإمكان بالنسبة للفاعل و المنفعل
الفاعل
(إمكان الفعل)
[لايحتاج إلى المرجح من خارج]
المنفعل
(إمكان القبول)
[يحتاج إلى المرجح من خارج]

[شكل رقم ٤]

مراتب الفاعل

- فاعل بالطبيعة
  - (يوجد فى العالم الشاهد)
  - (الموجودات الطبيعة غير الحية)
- فاعل بالإرادة
  - (يوجد فى العالم الشاهد)
  - (الآدميون)
- فاعل لا بالطبيعة ولا بالإرادة
  - (لا يوجد فى العالم الشاهد)
  - (أعلى مرتبة)

[شكل رقم ٥]

إلى إرادة أزلية ، فإن الفلاسفة يلزمونهم بضرورة القول بأن من شأن الإرادة عدم ترجيح فعل أحد المثلين على الثانى إلا بمخصص وعلة توجد فى أحد المثلين ولاتوجد فى الثانى ، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق (١).

وإذا قالوا إن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله دون أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه كالحرارة التى من شأنها التسخين ، فإن الفلاسفة يذهبون إلى أن هذا محال لايتصور وقوعه . إذ أن المتماثلين عند المريد على السواء ، ولايتعلق فعله بأحدهما دون الثانى . وإذا كان تعلقها بهما على السواء وهى سبب الفعل ، فليس تعلق الفعل بأحدهما أولى من تعلقه بالثانى ، وكذلك لايتعلق بالفعلين المتضادين معاً ، ولايتعلق بواحد منهما ، إذ كلا الأمرين مستحيل(٢) .

وإذا كان المتكلمون قد لجأوا إلى القول بتماثل الإرادة بالنسبة إلى المريد الأول حتى يقدسوه عن الأغراض ، فإنه يجب التفرقة بين الأغراض التى تكمل بها ذات المريد والأغراض التى هى لذات المريد . فالأولى مثل أغراضنا نحن ، والتى من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء ، وهذه مستحيلة على الله ، إذ أن الإرادة فى هذه الحالة تكون بمثابة شوق إلى التمام عند وجود النقصان فى ذات المريد . أما الثانية فليس بسببها حصول شئ للمريد لم يكن له ، بل حصول ذلك المراد فقط . مثال ذلك إخراج الشئ من العدم إلى الوجود ، إذ أن الوجود أفضل له من العدم ، وهذا هو حال الإرادة الأزلية مع الموجودات ، فإنه إنما يختار لها أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولا (٣) .

فمن البين غاية البيان ذهاب الفلاسفة إلى القول بأنه كما يستحيل صدور

---

(١) المصدر السابق ص ١٢ .
(٢) المصدر السابق ص ١٢ .
(٣) المصدر السابق ص ١٣ .

حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه حتى لم يبق شئ منتظر ألبتة ثم يتأخر الموجب . بل وجود الموجب تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال . إذ قبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، وكذلك كانت الإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ولم تتجدد إرادة ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن . فهذه كله تغير . فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك (١) ؟ .

وإذا كان قولهم هذا في غاية البيان ، فرد ذلك فيما يبدولنا إلى أنه يقوم على ا.ماتهم التي وضعوها وذهبوا فيها إلى أن العلة إذا وجدت وجد المعلول ضرورة ، وهذا ينفي وجود التغير والتجدد ومعاندة هذه المقدمات تعد معاندة خطبية أو سوفسطائية إذ لو كان هناك تغير فثم نقله ومحرك أول ومتحرك من تلقائه . فليس ما وضع أولا هو أول ، ولا يمكن أن تكون الأوائل بغير نهاية . فهذا المحرك ضرورة أزلى التحريك والمتحرك عنه أزلى ضرورة (٢).

أما إذا ذهب الغزالى إلى القول بأن قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ، ولاحصر لآحادها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً (٣) ، فإن هذا القول لاأساس له إذا فهمنا ما يذهب إليه الفلاسفة على وجه الحقيقة (٤) .

ويحاول ابن رشد الرد على هذا الاعتراض مدافعاً عن الفلاسفة ،

---

(١) المصدر السابق ص ٤ .

(٢) تلخيص السماع الطبيعي لابن رشد ، ص ١٢٠ ، Aristotle : De Caelo A 10–279, B. 20 وأيضاً The notes of van den Bergh on the English translation of Tahafut Al Tahafut vol. 2, p. 1.

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٨٥ .

(٤) تهافت التهافت ص ٧ .

فيرى أن الفلاسفة يذهبون إلى أن الحركات الواقعة فى الزمان الماضى : إذا كانت حركاتها لانهاية لها ، فليس يوجد منها حركة فى الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها . وهذا المذهب مذهب صحيح ومعترف به عند الفلاسفة إذا وضعت الحركة المتقدمة شرطاً فى وجود المتأخرة إذ أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد قبلها أسباب لانهاية لها . ولا يجوّز أحد من الحكماء وجود أسباب لانهاية لها ، فإن هذا اعتقاد الدهرية لاالفلاسفة ، لأنه يؤدى إلى القول بوجود مسبب عن غير سبب ، ومتحرك من غير محرك (١)

هذا القول من جانب ابن رشد ، إن دلناعلى شئ ، فإنما يدلنا على أنه يريد التفرقة بين رأى الفلاسفة ورأى الدهرية فيما يختص بقدم العالم . إن الدهرية يقولون بالقدم ولايصعدون من ذلك إلى القول بوجود الله تعالى . أما الفلاسفة ، فيقصدون بالقدم ، قدم المادة الأولى فحسب .

يقول ابن رشد موضحاً ومبرراً رأى الفلاسفة :

« لكن القوم لما أداهم البرهان إلى أن هاهنا مبدأ أول أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء ، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده ، لزم أن لايكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده ، وإلا كان فعله ممكنا لا ضرورياً ، فلم يكن مبدأ أول . فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذى لامبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ كالحال فى وجوده وإذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة أن لايكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً فى وجود الثانى ، لأن كل واحد منهما غير فاعل بالذات ، وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض . فجوزوا وجود ما لانهاية له بالعرض لابالذات ، بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول أزلى » (٢) .

---

(١) المصدر السابق ص ٧ — ٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٨ .

فإذا سأل المتكملون الفلاسفة : هل انقضت الحركات التى قبل الحركة الحاضرة ، كان رد الفلاسفة أنها لم تنقض ، إذ أنها لا أول لها فلا انقضاء لها، فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون بانقضائها ليس صحيحاً ، لأنه لا ينقضى عندهم إلا ما ابتدئ ، وأفصل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعال الله فى الزمان الماضى ، أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لامبدأ له (١) .

بيد أن الغزالى ما لبث أن ساق اعتراضاً آخر يبدو لى أنه يقوم على نظرة المتكلمين للسببية . فقال إن الفلاسفة لم يستطيعوا الاستغناء عن تخصيص الشئ عن مثله. فإذا كان العالم وجد على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها ، فلم اختص ببعض الوجوه ؟ واستحاله تمييز الشئ عن مثله فى العقل ، أو فى اللزوم بالطبع أو بالضروره لاتختلف .

وإذا قال الفلاسفة إن النظام الكلى للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذى وجد وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام، وكذا القول فى عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، فان هذا القول تعترضه بعض الإشكالات ، وأهمها السؤال عن السبب فى تعين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات (٢) .

فاذا قال الفلاسفة : لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعة ولم تحدث مناسبات الكواكب ، ولكن الكل على وضع واحد لا يختلف قط ، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث فى العالم (٣) . فان الغزالى يرى أن الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذى تحته بالعكس ،

---

(١) المصدر السابق ص ٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٩٠ — ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٢ .

وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق وما تحته بالعكس فى مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة متساوية ، فلم تميزت جهة عن جهة مماثلة ؟

وإذا قال الفلاسفة إن الجهتين متقابلتان فكيف تتساويان ؟ أجاب الغزالى عن تساويها بقوله إن التقدم والتأخر فى وجود العالم متضادان، فكيف يدلل على تساويهم؟وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود وإلى كل مصلحة يمكن فرضها فى الوجود ، فكذلك يعلم تساوى الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات بالنسبة إلى قبول الحركة ، وكل مصلحة تتعلق بها . فان ساغت للفلاسفة دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات معاً (١) .

بيد أنه لابد من دفع اعتراضات الغزالى السالفة ، إذ أن الكون تحكمه الأسباب الضرورية المحددة « فالأجسام السماوية فيها مواضع هى أقطابه بالطبع ولايصح أن تكون الأقطاب منها فى غير ذلك الموضع » .

وكون الجرم السماوى الأول حيواناً واحداً بعينه ، اقتضى له طبعه من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب كما اقتضت طبيعة سائر الأفلاك أن تتحرك بخلاف هذه الحركة (٢) .

وهذا يقوم — كما قلنا سالفاً — على الاعتقاد بأن الكون يخضع للعلاقات والأسباب الضرورية التى نستدل منها على وجود الحكمة والغائية . «فمن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تبن له حكمته إذا لم تبن له الحكمة

---

(١) المصدر السابق ص ٩٢ — ٩٣ .
(٢) تهافت التهافت ص ١٦ .

المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه . وإذا لم يقف أصلا على حركته ، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد بذلك المصنوع ، وهو بأى شكل اتفق وبأى كمية اتفقت وبأى وضع اتفق وبأى تركيب اتفق . هذا بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى ، وهذه كلها ظنون فى بادئ الرأى . وكما أن من يظن هذه الظنون فى المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات والصانع ، وإنما عنده ظنون غير صادقة ؛ كذلك الأمر فى المخلوقات ، فتبين هذا الأصل ولا تحكم على مخلوقات الله ببادئ الرأى » (١) .

فعبارة الغزالى التى سلفت غير صحيحة على وجه الإطلاق . إذ التسليم بإمكان وجود الإنسان وعدمه على السواء فى المادة التى خلق منها الإنسان والقول بأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم ، لا يمكن أن يتوهم منه أن إمكان الإبصار من العين والإبصار على السواء ، إذ ليس لأحد كما يقول ابن رشد أن يدعى أن الجهات المتقابلة متماثلة ، ولكن له أن يدعى أن المقابل لهما متماثل ، وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة (٢) .

وكذلك لا يعتبر المتقدم و المتأخر متماثلين من حيث هذا متقدم وذاك متأخر ، فاذا أمكن أن يدعى أنهما متماثلان فى قبول الوجود ، فهذا ليس بصحيح (٣) « فان الذى يلزم المتقابلات بالذات أن تكون المقابلات لها مختلفة . أما أن يكون قابل فعل الأضداد واحداً فى وقت واحد ، فذلك لا يمكن . فانهم — الفلاسفة — لا يرون إمكان وجود الشئ وعدمه على السواء فى وقت واحد ، بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه . والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث وفى فساد ما يفسد . ولو كان زمان إمكان وجود الشئ وزمان عدم وجوده واحداً ، أعنى فى مادة الشئ القريبة ، لكان وجوده

---

(١) المصدر السابق ص ١٦ — ١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧ .

فاسداً لإمكان عدمه ، ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل لامن جهة القابل » (١) .

وإذا كان هناك فلاسفة كالفارابى وابن سينا حاولوا من هذه الجهة إثبات الفاعل فانه طريق جدلى لا برهانى لأنه يتبع طريقة المتكلمين لا الفلاسفة(٢) .

فاذا لم يكن قبل وجود العالم زمان عند الفلاسفة ، فكيف يتصور تقدمه على الآن الذى حدث فيه العالم ؟ فلايمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله إما أن لايكون زمان وإما أن يكون زمان لانهاية له . وعلى كلا الوجهين لايتعلق به وقت مخصوص تختص به الإرادة (٣) .

إن وجود زمن بين السبب ومسببه يلزم عنه محالات كثيرة . فاذا كان من البين أن الأسباب إنما تعطى بالذات وأولا ذات المسبب ، فانه من الواضح عدم تقدمها بالزمان للمسبب كما يرى ذلك كثير من المتكلمين — إذ يلزم عن ذلك عدم وجود شئ حادث فضلا عن أزلى . وذلك أننا متى فرضنا الأمر على هذا أمكن أن تمر الأسباب إلى غير نهاية ، فلايوجد هاهنا سبب أول . وإذا لم يوجد الأول لم يوجد الأخير (٤) .

فمتى فرضنا إذن أن أسباب جملة العالم متقدمة عليه بالزمان كتقدم أسباب أجزاء العالم الكائنة الفاسدة ، لزم ضرورة أن يكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، ومر الأمر إلى غير نهاية . أو نضع أن هذا العالم إنما هو فاسد بالجزء لابالكل (٥) .

هذه المحالات إنما نتجت عن كونهم يشترطون فى الفاعل أن يكون متقدما بالزمان ؟ ولذلك إذا سئلوا كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان ؟ تاهت رءوسهم . لأنهم إذا قالوا بغير زمان فقد أقروا

(١) المصدر السابق ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧ — ١٨ .

(٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٩١ ٩٢ .

(٥) المصدر السابق ص ٩٢ .

بوجود فاعل لايتقدم مفعوله بالزمان : وإن قالو بزمان عاد السؤال عليهم فى ذلك الزمان أو يقولون إن الزمان قائم بذاته وغير معلول ، وهذا مما لايقولون به (١) .

فلا يمكن إذن أن تكون قبل الحركة الحادثة حركة بالذات ، لأنه لو كان ذلك لم توجد حركة حادثة إلا بعد انقضاء حركات لانهاية لها . وانقضاء ما لانهاية له مستحيل إذ لايجب أن يكون حدوث الحركة بحركة، ولاحدوث السكون بسكون ، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير (٢) .

أما أفلاطون(٣) ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم ، إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات ، فمنعوا أن توجد هاهنا حركة قبل حركة وإلى غير نهاية ، فقالوا بوجود حركة أولى فى الزمان ، فلزمهم أن يكون قبلها حركة ، وراموا أن يجدوا انفصالا عن هذا الشك فلم يجدوه (٤) ».

وإذا حاول الغزالى إلزام الفلاسفة بأن يقروا بما جعلوه محالا من صدور حادث عن قديم محاولا الاستناد إلى الجزئيات الحادثة فى هذا الكون، وذلك فى قوله : « إن فى العالم حوادث ولها أسباب فان استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان

---

(١) المصدر السابق ص ٩٢ .

(٢) تلخيص السماع الطبيعى لابن رشد ص ١١٠ .

(٣) نود أن نشير إلى أن أفلاطون لم يقل بحدوث العالم على نحو صريح بل هو أقرب إلى القول بالقدم وخاصة أن مثال الخير عنده يعد قديماً . وقد نسب أكثر فلاسفة العرب كالفارابى مثلا إلى أفلاطون القول بحدوث العام وهذا يعد خطأ كبيراً (راجع كتاب الفارابى « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » . وراجع أيضاً كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ص ٨٧ وما بعدها) .

(٤) تلخيص السماع الطبيعى لإبن رشد ص ١١٠ .

ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع . وإثبات واجب الوجود هو مستند الكائنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إلى سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلابد إذن على أصلكم من تجويز حادث عن قديم » (١) . إذا حاول الغزالى ذلك ، فانها محاولة غير صحيحة إذ الجهة التى منها آدخل القدماء «وجوداً قديماً ليس بمتغير أصلا ليست وجود الحادثات عنه بما هى حادثة ، بل هى قديمة بالجنس . والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن وجود فاعل قديم ، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث (٢) .

وقد حاول الفلاسفة الصعود من هذا إلى محرك أولى أزلى . إذ أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله . وكذلك وجدوا فساد الفاسد منهما كونا لما بعده ؛ فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره بل إنه متغير فى المكان بأجزائه . فهو يقرب من بعض الكائنات ويبعد ، فيؤدى هذا إلى فساد الفاسد منهما وكون الكائن . وهذا هو الجرم السماوى ، إذ أنه الموجود غير المتغير إلا فى الأين، فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة، ومن جهة اتصال هذه الأفعال به أى أنها لاأول لها ولا آخر عن سبب لاأول له ولا آخر فكل حركة فى الوجود ترتقى إلى هذا المحرك بالذات لابالعرض ، وهو الذى يوجد مع كل متحرك حين يتحرك . «وأما كون محرك قبل محرك ؛ مثل إنسان يولد إنساناً فذلك بالعرض لابالذات » (٣) . وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود الإنسان من أول تكوينه إلى آخره ، بل من أول وجوده ، فهو هذا المحرك . وكذلك وجوده شرط فى وجود جميع الموجودات ، وشرط فى حفظ السموات والأرض وما بينهما (٤) .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٩٣ .
(٢) تهافت التهافت ص ١٨ .
(٣) المصدر السابق ص ١٨ — ١٩ —
(٤) المصدر السابق ص ١٩ .

وعلى هذا فان الغزالى إذا اعترض متسائلا : « هل تعد الحركة الدورية للعالم مبدأ للحوادث من جهة أنها ثابتة أم من جهة أنها متجددة ؟ فان كانت من حيث إنها ثابتة ، فكيف صدر شئ حادث عن شئ ثابت . وإن كان صدر من حيث هو مجدد ، فهو لمحتاج إلى ما يوجب التجدد ، وتسلسل ذلك (١) . إذا اعترض الغزالى على هذا النحو فإنه اعتراض سوفسطائى . إذ الحركة الدورية « لم يصدر عنها الحادث من جهة من جهة ما هى ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هى متجددة ، إلا أنها لم تحتج إلى سبب مجدد محدث ، من جهة أن تجددها ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أى لا أول له ولا آخر . فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم ، لأن الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث . والحركة إنما تفهم من معنى القديم فيها ، أنها لا أول لها ولا آخر ، وهو الذى يفهم من ثبوتها ، فان الحركة ليست ثابتة وإنما هى متغيرة (٢) » . فالمهم هو أن العالم قديم ، ووجود هذه الجزئيات

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٩٤ — ٩٥ .

(٢) تهافت التهافت ص ٣٠ ، ويقرب من هذا الرأى ذهاب البغدادى إلى أن القائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحدوث وحدوث القدم ، ولا يناقص أجزاء قوله بعضه بعضاً ، لأن الحادث جزء بعد جزء ليس هو القديم ، والقديم هو الجملة ، والكل والجزء غير الجملة . فإنه لو تصور متصور جسماً لا يتناهى ، لجاز له أن يتصور منه أجزاء متناهية . فكذلك يتصور من الحركة جزءاً بعد جزء ، فيكون حادثاً وجملتها على الإطلاق غير حادثة ، فإن رفع جزء لا يلزم عنه عدم الحركة إذ يتقدمه أو يتبعه جزء آخر من الحركة . ورفع الحركة مطلقاً وبالجملة ، يلزمه وجود السكون وعدم الحركة (المعتبر فى الحكمة ، ج ٣ ، ص ٤٦) .

وهذا يؤدى إلى القول بقدم الحدوث فى القبلية شيئاً بعد شيء وكل جزء يقتضى الثانى ، وبذلك يتصل الحدوث بالقدم ، فالأسباب لابد أن تتناهى إلى السبب الأول ، إذ لو حدث عكس هذا لم يوجد الموجود الثانى . وإذا لم يوجد الموجود الثانى لم يوجد ما بعده ، وبعد بعده ، فلم يوجد الأخير الذى هو السبب المعين الموجود ، فيلزم أن الموجود لم يوجد ، وهذا محال (المصدر السابق ص ٤٦) .

فكأن القديم بذاته يوجد حركة فى القدم متصلة باستمرار ، وباتصال استمرارها يكون اتصال الحوادث ، وباستمرارها يتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض . عن أسباب قديمة بلوازمها حادثة السببية بحركاتها المتجددة التى تتجدد منها بحسبها فى كل وقت ، حالة يصير بها سبباً لحادث (المصدر السابق ص ٤٦) .

الحادثة لايعد مطعناً ولا اعتراضاً ضد القدم طالما أن العالم فى جملته يعد قديماً أى صادراً منذ الأزل .

تنتهى من هذا كله إلى القول بأن ابن رشد وقف موقفاً عقلياً محدداً ، يتجه فيه اتجاه الفيلسوف ، وقد توصل إلى ذلك نتيجة تأثره بالفلاسفة . وقد قلنا قبل ذلك ،إن من مظاهر النزعة العقلية محاولة الدفاع عن الفلاسفة ، وهذا هو سبب تتبعنا لحل الفلاسفة لهذه المشكلة ، والكشف عن تأييد ابن رشد لأكثر مواقفهم ، إذ أنها تكشف عن نزوع عقلى .

وقد أشرنا أيضاً إلى أن من دلائل النزعة العقلية اللجوء إلى البرهان والابتعاد عن الطريق الجدلى والإقناعى ، وهذا ما يهدف إليه ابن رشد فى هذا المجال ، إذ حاول السمو عن مجرد الإقناع والجدل حتى يرتفع إلى مرتبة البرهان ، وهذا البرهان لايتأتى له إلا إذ بين الإشكالات التى تلزم عن الطريق الجدلى والإقناعى ولهذا فقد أطال فى تفنيد اعتراضات الغزالى ، وفى تفنيده هذا دحض لمواقف أهل الجدل .

هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد باتجاهه هذا قد أيد مواقف عقلية ، كضرورة الوصول من الحركة إلى محرك ، إذ أن الدليل الأول على قدم العالم يقوم أساساً على دليل الحركة (١) .

وكذلك الربط بين السبب والمسبب ،ومحاربة الاتفاق والجواز والإمكان ، وهذا ما تقوم عليه نظريته فى رد كل شىء فى العالم إلى أسبابه الضرورية المحددة .

=مثال ذلك الشمس ، فإنها بذاتها القديمة لا يلزم عنها وجود النهار والليل والصيف والشتاء ، بل إن ذلك يحدث بسبب حركتها الطولية والعرضية فى كل وقت تحسبه تتجدد وتنقضى كما تتجدد الحركة وتنقضى . وبحسب قربها وبعدها من الأشياء التى فى الكون ، يحدث عنها الكون والفساد ويتسلسل من ذلك الأسباب والمسببات فى الحوادث وأسبابها وموجباتها ومقتضياتها عن الأسباب القديمة الذوات بالنسبة إلى الحركات (المصدر السابق ص ٤٦ — ٤٧) .

(١) Leon Gauthier : Averroes p. 199.

٢ ـ الدليل الثانى

حاول الغزالى عرض هذا الدليل على النحو الآتى :

إذا كان الفلاسفة قد زعموا أن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه، فإن هذا لايخلو ، إما أن يراد به أنه متقدم بالذات لابالزمان كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه بالطبع مع أنه يجوز أن يكون معه الوجود الزمانى . وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشمس على حركة الظل التابع له . وإذا أريد بتقدم البارى على العالم هذا المعنى ، فانه يلزم أن يكونا حادثين أو قديمين . واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً . وإن أريد به تقدم الله على العالم بالزمان لابالذات ، فان هذا يؤدى إلى القول بوجود زمان كان العالم فيه معدوماً قبل وجود العالم والزمان . إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان لله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول . وهذا يؤدى إلى أن يكون قبل الزمان. زمان لانهاية له . وهذا يسلم إلى التناقض ، ولهذا يستحيل القول بحدوث الزمان . وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة وقدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته (١) .

بيد أن هذا الدليل رغم حكايته عن الفلاسفة لايعد فيما يرى ابن رشد قولا برهانيا ــ إذ أنه لابد من التفرقة بين الله والعالم فيما يختص بتطبيق فكرة الزمان . فالله ليس شأنه أن يكون فى زمان ، أما العالم فشأنه أن يكون فى زمان . فليس يصدق فى مقايسة القديم إلى العالم أنه إما أن يكونا معاً وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان والسببية . إذ ليس من شأن القديم كونه فى زمانه، أما العالم فشأنه أن يكون فى زمان (٢) .

وإذا كان الغزالى يعترض على الدليل السالف بالقول بأن الزمان حادث

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٩٦ .

(٢) تهافت التهافت ص ٢١ ـ.

ومخلوق وليس قبله زمان أصلا ، إذ أن معنى قولنا إن الله متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم . ومعنى قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارى وعدم ذات العالم . أما مفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط . فمعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط ، والعالم كشخص واحد . ولو قلنا : كان الله ولاعيسى مثلا ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ثم وجود ذاتين ؛ وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث . وإن كان الوهم لايسكت عن تقدير شئ ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام (١) . إذا كان الغزالى يسوق هذا الاعتراض ، فان هذا قول مغالطى خبيث (٢) . إذ أن البرهان قد قام على وجود نوعين من الوجود : الأول منهما فى طبيعة الحركة ، وهذا لاينفك عن الزمان ، والثانى ليس فى طبيعة الحركة ، وهذا أزلى ولا يتصف بالزمان (٣) « أما الذى فى طبيعة الحركة فوجود معلوم بالحس والعقل ، وأما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا التغير ؛ فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ، وكل مفعول له فاعل ، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً لاتمر إلى غير نهاية ، بل تنتهى إلى سبب أول غير متحرك أصلا . وقام البرهان أيضاً على أن الموجود الذى فى طبيعته الحركة لاينفك عن الزمان ، والموجود الذى ليس فى طبيعته الحركة لايلحقه الزمان (٤)(راجع شكل رقم ٦) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فان تقدم أحد الموجودين على الآخر ، أى الذى ليس يلحقه الزمان ، ليس تقدماً زمانياً ، ولاتقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم الشخص على ظله . ولهذا يعد

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٩٦ - ٩٧ .
(٢) تهافت التهافت ص ٢١ .
(٣) المصدر السابق ص ٢١ .
(٤) المصدر السابق ص ٢١ .

من الخطأ تشبيه تقدم الموجود غير المتحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثانى . إذ كل موجودين من هذا الجنس هما اللذان إذا اعتبر أحدهما بالثانى ، صدق عليه أنه إما أن يكون معه وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أومتأخراً عنه . فتقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الموجود الذى ليس بمتغير ولا فى زمان على الموجود المتغير الذى فى الزمان ، وهو نوع آخر من التقدم (١) .

وهذا يؤدى إلى خطأ القول بأن الموجودين معاً ، أو أن أحدهما متقدم على الآخر (٢) . فلايفهم تأخر العالم عن الله إذا لم يكن تقدمه زمانياً ، إلا تأخر المعلول عن العلة ، لأن التأخر يقابل التقدم ، والمتقابلات هما من جنس واحد ضرورة على ماتبين فى العلوم . وإذ كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً . ويرد على ذلك أيضاً الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التى استوفت شروط العلل (٣) .

وإذا كان الغزالى يعترض على هذا الدليل بقولة إن توهم الماضى والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا . إذ قد يمكننا أن نتخيل مستقبلا صار ماضياً ، وماضياً كان من قبل مستقبلا وإذن فليس الماضى والمستقبل من الأشياء . الموجودة بذاتها ، ولا لها وجود خارج النفس ، بل هو شىء تفعله النفس . وإذا بطل وجود الحركة بطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة (٤) .

إذا كان الغزالى يرى هذا ، فان اعتراضه هذا صحيح بالنسبة لتلازم الحركة والزمان ، وأن الزمان شىء يفعله الذهن فى الحركة . بيد أن الحركة

---

(١) المصدر السابق ص ٢١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢١ .

(٤) تهافت الفلاسفة ص ٩٧ .

نوعا الوجود

وجود فى طبيعة الحركة	وجود ليس فى طبيعة الحركة
(لاينفصل عن الزمان)	(أزلى ولايخضع للزمان)

(شكل رقم ٦)

لاتبطل وكذلك الزمان ، إذ لايمتنع وجود الزمان إلا مع الموجودات التى لاتقبل الحركة ، وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة (١) .

وهذا القول قد تبين فى بدء الهجوم على الغزالى . إذ ليس هنا إلا موجودان : موجود يقبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة . ولايمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه إلا لو أمكن أن ينقلب الضرورى ممكناً. « فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت ، لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التى لاتقبل الحركة إلى الطبيعة التى تقبل الحركة وذلك مستحيل . وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الحركة هى فى شئ ضرورة ، فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم ، فالأشياء القابلة هى فى زمان ضرورة ، لأن الحركة إنما هى ممكنة فيما يقبل السكون لا فى العدم ، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلا إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً . ولذلك لابد للحادث من أن يتقدمه العدم ولابد من اقتران عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عند العدم كالحال فى سائر الأضداد . وذلك أن الحار إذا صار بارداً ، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة إنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة » (٢) .

وإذا كان الغزالى قد ساق من جانبه معاندة أخرى هى أن توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الأولى التى لم يكن قبلها شئ متحرك ، إنما هو كتوهم الخيال أن آخر جسم العالم و هو الفوق مثلا ينتهى ضرورة إما إلى جسم آخر وإما إلى خلاء فالبعد هو شىء يتبع الجسم ، كما أن الزمان شىء يتبع الحركة ، فان امتنع أن يوجد جسم لانهاية له امتنع بعد غير متناه . وإذا امتنع وجود جسم غير متناه ، امتنع أن ينتهى كل جسم إلى جسم آخر أو

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢٣ — ٢٤ .

إلى شيء يقدر فيه بعد ، وهو الخلاء مثلا ، وعبر ذلك إلى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان الذى هو شيء تابع لها . فان امتنع وجود حركة ماضية غير متناهية وكانت هاهنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء ، امتنع أن يوجد لها قبل ؛ إذ او وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الأولى حركة أخرى (١) ، إذا كان الغزالى يذهب إلى هذا فان معاندته هذه سوفسطائية خبيثة (٢) . إذ أن الفوق لايشبه القبل ، ولا الآن يشبه النقطة ، ولاالكم ذو الوضع يشبه الذى لاوضع له . « فالذى يجوز وجود آن ليس بحاضر وليس قبله ماض ، فهو يرفع الزمان ، والآن بوضعه آنا بهذه الصفة ثم يوضع زماناً ليس له مبدأ . وهذا الوضع يبطل نفسه . ولذلك لايصح أن ينسب وجود القبلية فى كل حادث إلى الوهم لأن الذى يرفع القبلية يرفع المحدث ، والذى يرفع أن يكون الفوق فوقاً يعكس هذا لأنه يرفع الفوق المطلق . وإذا ارتفع الفرق المطلق ، ارتفع الأسفل المطلق ، وإذا ارتفع هذان ارتفع الثقيل والخفيف » (٣) .

وإذا كانت الزيادة ممكنة فى الجسم المستقيم الأبعاد ، وهذه الزيادة ليس لها حد بالطبع ، فمن الواجب انتهاء الأجسام المستقيمة إلى محيط جسم كرى ، إذ أن هذا الجسم هو التام الذى لايمكن فيه زيادة ولانقصان (٤) .

أما من جهة الزمان ، فانه لايتبع الحركة على النحو الذى تتبع فيه النهاية العظم ، إذ النهاية تتبع العظم من جهة وجودها فيه ، ثم يوجد العرض فى موضعه المتشخص لشخصه والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه وكونه موجوداً فى المكان الذى فيه موضوعه (٥) .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٩٧ — ٩٨ .

(٢) تهافت التهافت ص ٢٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤ — ٢٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٥ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٥ .

أما لزوم الزمان عن الحركة ، فأشبه شئ بلزوم العدد عن المعدود . فكما لايتعين العدد بتعين المعدود ولايتكثر بتكثره ، فكذلك الأمر فى الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ، ومنحركاً وموجوداً فى كل مكان . « حتى لو تصورنا قوماً حبسوا منذ الصبا فى مغارة من الأرض، لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان وإن لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التى فى العالم » (١) . وهذا هو معنى قول أرسطو : ان وجود المعدودات فى العدد . ولذلك . يقول أرسطو فى حد الزمان : إنه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها (٢) .

ولذلك فاننا إذا فرضنا معدوداً ما حادثاً ، فانه لايلزم عن ذلك أن يكون العدد حادثاً ، بل من الواجب إن كان معدوداً أن يكون قبله عدد كذلك من الضرورى ، إذا وجدت هنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان، ولوحدث الزمان بوجود ثمة حركة مشار إليها ، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة » (٣) .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥ ، وقد أشار أرسطو إلى هذه الفكرة فى كتاب « الطبيعة » فقال إنه لا يقع فى أنفسنا معنى المدة تماماً إلا بتعيين الحركة وذلك بتمييز المتقدم والمتأخر . فنحن لا نجزم بمعنى الزمان إلا حين يكون عندنا إدراك متميز المتقدم والمتأخر فى الحركة . وهذا التعيين للزمان لا يكون ممكناً إلا بالأعتراف بشيئين أحدهما متقدم والآخر متأخر ويختلف أحدهما عن الآخر ، وبينهما مسافة لا تختلط بأى واحد منهما . فيلزم أن الذهن يميز النهايتين ويميزهما من الوسط ويلزم أيضاً أن يجزم بوجود إثنين أحدهما متقدم والآخر متأخر ، وذلك لكى يمكن وجود معنى واضح عن الزمان لدينا . إذكل ما هو محدود بالآن يمكن أن يسمى من الزمان . ونتيجة لهذا ، فإننا حين لا نحس الآن الحالى إلا كوحدة وحين لا يمكن أن يظهر لنا ولا متقدم ولا متأخر فى الحركة ، فإنه يظهر لنا أنه لم يكن زمان قد مضى لأنه لم يكن إطلاقاً بعد حركة يمكن تقديرها . لكن ما دام بالنسبة لنا تقدم وتأخر فإننا نجزم بأن هناك زماناً . وحينئذ يمكن تعريف الزمان بأنه مقياس الحركة بالمتقدم والمتأخر ، فالزمان ليس من الحركة إلا على جهة أن الحركة يمكن تقديرها عددياً (Aristotle : physica B 4, Ch. 2.)

(٣) تهافت التهافت ص ٢٥ .

هذا عن الصيغة الأولى لهذا الدليل الذى قام على فكرة الزمان كما قام الدليل الأول على فكرة الحركة (١) . وقد تبين لنا فى هذا الدليل تأثر ابن رشد بأرسطو وتأييده لمواقف الفلاسفة ، وربطه بين أقواله فى هذا المجال وآراؤه فى الطبيعة الضرورية لكل موجود ، وتمييز الإيجاب عن الإمكان . هذا بالإضافة إلى أنه ما زال يتساءل عن المحالات التى أدت إليها مواقف كل من المتكلمين والغزالى . إذ كيف يتأخر المعلول عن العلة التى استوفت شروط العلل .

أما الصيغة الثانية التى أوردها الغزالى عن الفلاسفة ، فسيتبين فيها نفس موقف ابن رشد كفيلسوف يدحض آراء علماء الكلام فى هذا المجال بناء على اتجاهه العقلى .

يذهب الفلاسفة إلى أنه لاشك فى أن الله عند المتكلمين كان قادراً على خلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة ، أو ما لانهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية . فلابد من إثبات شىء قبل وجود العالم ممتد مقدر ، بعضه أمد وأطول من البعض (٢) . أى أننا متى توهمنا حركة وجدنا معها امتداداً مقدراً لها كأنه مكيال لها ، والحركة مكيلة له . وفى هذا المكيال والامتداد يمكن فرض حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى وما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد .

فإذا كان العالم له امتداد ما ، فلنفرض مثلا أن ذلك هو ألف سنة . لأن الله عند المتكلمين قادر على أن يخلق قبل العالم عالماً آخر يكون امتداده الذى يقدره أطول من الامتداد الذى يقدر العالم الأول بمقدار محدود . وكذلك يمكنه أن يخلق قبل هذا الثانى ثالثاً ، وكل واحد من هذه العوالم يجب أن يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه أن نقدر فيه مقدار وجوده (٣) .

Leon Gauthier : Averroes p. 225. (١)

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١٠١ .

(٣) تهافت التهافت ص ٢٦ .

وإذا كان هذا الإمكان فى العوالم يمر إلى غير نهاية ، أى يمكن أن يكون قبل العالم عالم ، وقبل ذلك العالم عالم ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم . وهذا الامتداد المقدر لجميعها لا يمكن أن يكون قدراً . فإن العدم ليس بمقدر ولا يكون إلا كما ضرورة ، فإن مقدار الكم ضرورة كم (١) .

وهذا الكم المقدر هو الذى يسمى بالزمان . « ويظهر أنه متقدم بالوجود على كل شئ يتوهم حادثاً ، كما أن الكيل ينبغى أن يكون متقدماً على المكيل فى الوجود . فكما أنه لو كان هذا الامتداد الذى هو الزمان حادثاً بحدوث حركة أولى ، لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدر له وفيه كان يحدث وهو كالكلى لها . كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد يقدره . فإذن ليس هذا الامتداد حادثاً ، إذ لو كان حادثاً لكان له امتداد يقدره ، لأن كل حادث له امتداد يقدره وهو الذى يسمى الزمان »(٢).

وإذا اعترض على هذا باللجوء إلى فكرة المكان ، وقيل إن الله كان قادراً على أن يكون العالم أكبر أو أصغر (٣) فإن هذا ليس بصحيح بل ممتنع ، ولكن لايلزم من كون هذا ممتنعاً أن يكون توهم لمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ، ولم يكن قبل وجود العالم هنالك إلا طبيعتان : طبيعة الضرورى وطبيعة الممتنع (٤) .

فهذا الاعتراض لايلزم الفلاسفة لأنهم لايعتقدون أن العالم يمكن أن يكون أصغر مما هو أو أكبر . ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له ، لوجد عظم بالفعل لانهاية له . وذلك مستحيل ، كما يرى أرسطو — إذ أن التزيد فى العظم إلى غير نهاية مستحيل (٥) .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦ — ٢٧ .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٠٢ .
(٣) تهافت التهافت ص ٢٧ .
(٤) المصدر السابق ص ٢٧ .
(٥) المصدر السابق ص ٢٧ .

فمن يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ويقول إن كل جسم فى مكان يلزمه أن يكون قبله مكان . وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه وإما خلاء. وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة(١) . فمن يبطل وجود الخلاء ويقول يتناهى الجسم لايستطيع وضع العالم محدثاً . « ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذى هو كالكيل المكيل هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود ، لأن الزمان ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود ، فينبغى أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقه المنسوبة إلى العقل ، لامن الأفعال المنسوبة إلى الخيال » (٢) .

فوضع العالم بكمية محدودة ضرورى ، لايمكن أن تكون هذه الكمية أكبر من ذلك أو أصغر . وهذا لايعد تعجيزاً للبارى لأن العجز إنما هو عجز عن المقدر لاعن المستحيل (٣) .

بيد أن هذا الدليل لا يسلم من اعتراضات ثلاثة ، نبينها فيما يلى :

١ — العقل فى تقديره العالم أكبر مما هو أو أصغر بلا نزاع ، ليس كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفى والإثبات ، وإليه ترجع المحالات كلها (٤) .

« بيد أن أن القول بإمكان شئ أو بعدم إمكانه يحتاج إلى برهان صحيح أن هنالك فرقاً بين التقديرين ، إذ التقدير الأول وهو تقدير العالم أكبر أو

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١٠٣ .

(٤) تهافت التهافت ص ٢٨ .

أصغر ليس معروفاً بنفسه ، أما التقدير الثانى وهو عدم الجمع بين السواد والبياض فمن الأشياء المعروفة بنفسها (١) ولكن هذا لا يؤدى إلى صدق المعارضة ، إذ أن القول بالتقديرين من حيث صدقهما أو كذبهما يتفاوتان من حيث الصدق بقرب أو بعد . فافتراض إمكان كون العالم أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء أو خلاء . وهذا يلزم عنه محال من المحالات أما الخلاء فوجود بعد مفارق . وأما الجسم فكونه متحركاً إما إلى فوق وإما إلى أسفل أو مستديراً ، وإذا كان ذلك كذلك ، وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر . وقد بُرهن على أن وجود عالم آخر مع هذا العالم محال فى العلم الطبيعى ، وأقل ما يلزم عنه الخلاء . إذ لابد من اسطقسات أربعة لكل عالم ، وجسم مستدير يدور حولها (٢) .

٢ — إذا كان لا يمكن وجود العالم أكبر مما هو عليه ولا أصغر ، فوجودة على ماهو عليه واجب لا ممكن . والواجب مستغن عن علة . فلابد من القول بما يقوله الدهريون من نفى الصانع ونفى سبب هو مسبب الأسباب (٣) .

بيد أن القول بأشياء ضرورية لا يؤدى إلى القول بأن هذه الضرورة هى واجب الوجود . فإذا كنا نرى أن الأشياء الضرورية لابد أن تكون محددة على نحو معين ، فالآلة التى ينشر بها الخشب مثلا هى آلة مقدرة فى الكمية والكيفية والمادة ، أى أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد : ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار ، ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق ، فن أحداً لا يقول بأن المنشار هو واجب الوجود (٤) .

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٠٣ .

(٤) تهافت التهافت ص ٢٨ .

٣ ــ لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان . وهذا لا يؤدى إلى القول بانتقال القديم من العجز إلى القدرة ، لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً . وامتناع حصول ماليس بممكن لا يدل على العجز . وإذا قيل إنه كان ممتنعاً فصار ممكناً ، قلنا ولمَ يستحيل أن يكون ممتنعاً فى حال ممكناً فى حال . كما أن الشئ إذا أخذ مع الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، وإذا لم يؤخذ معه أمكن . وإن قيل إن الأحوال متساوية ، قلنا : والمقادير متساوية . فكيف يكون مقدار ممكناً وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعاً » . فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا . فتقدير الإمكانات لا معنى له . وما يجب التسليم به هو أن الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبداً إن أراده . وليس فى هذا ما يوجب إثبات زمان ممتد إلا إذا أضاف الوهم إليه بتلبسه شيئاً اخر (١) .

بيد أن القول كله لا يحل المشكلة ، ومن هنا فلم ينتصر ابن رشد للقول بالحدوث إذ جحد تقدم الإمكان للشيء الممكن جحد للضرورات فان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما . فان كان الشئ ليس ممكناً قبل وجوده ، فهو ممتنع ضرورة . وهذا الممتنع إذا أنزلناه موجوداً ، فانه كذب محال . وأما إنزال الممكن موجوداً فهو كذب ممكن لا كذب مستحيل . وقولهم إن الإمكان مع الفعل كذب . فان الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان فى آن واحد . فهؤلاء يلزمهم أن لا يوجد إمكان لا مع الفعل ولا قبله فما يلزم الأشاعرة تماماً ليس انتقال القديم من العجز إلى القدرة ، لأنه لا يسمى عاجزاً من لم يقدر على فعل الممتنع . وإنما اللازم لهم أن يكون الشيء قد انتقل من طبيعة الامتناع إلى طبيعة الوجود . وهذا مثل انقلاب الضرورى ممكناً . وإنزال شيء ما ممتنعاً فى وقت ، ممكناً فى وقت ، لا يخرجه عن طبيعة الممكن ، لأن هذا حال كل ممكن ، إذ

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٠٣ .

وجوده يعد مستحيلاً فى حال وجود ضده فى موضوعه . فإذا سلم الخصم أن شيئاً ماممتنع فى وقت ، ممكن فى وقت آخر ، فقد سلم بأن الشيء من طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة الممتنع . ويلزم عن هذا أنه إذا فرض أن العالم كان ممتنعاً قبل حدوثه دهراً لانهاية له ، فان حدوث ذلك يقلب طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان .

فاذا قيل إن تقدير الإمكانات لامعنى له ، فان هذا إذا كان لايلزم عنه ما يوجب سرمدية الزمان ، ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمدياً، وكذلك الزمان ، وذلك أن الله لم يزل قادراً على الفعل . فليس هاهنا مايوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده (١) . بل إن القول المقابل لهذا هو الذى يدل على الامتناع لأنه يؤدى إلى القول بأن الله يكون قادراً فى أوقات محدودة متناهية على الرغم من أنه موجود أزلى قديم (٢) . « وإذا قلنا إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً كفعل المحدث ، مع أن الفعل المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل » (٣) .

وإذا كان هذا لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات ، فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل ، ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية كما يستمر وجود الفاعل إلى غير نهاية . « فان من لايساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولايساوقه زمان محدد . وذلك أن كل موجود لايتراخى فعله عن وجوده إلا إذا كان ينقصه شيء من وجوده، أعنى أن لايكون على وجوده الكامل ، أو يكون من ذوى الاختيار فلايتراخى

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٩ — ٣٠ .
(٣) المصدر السابق ص ٣٠ .

فعله عن وجوده عن اختياره ، ومن يضع أن القديم لايصدر عنه إلا فعل محدث ، فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لااختيار له من تلك الجهة عن فعله » (١) .

فهذا الدليل يؤدى إلى تأييد القضايا التى يذهب إليها الفلاسفه ، وهى أن العلة إذا وجدت وجد معلولها بالضرورة . هذا بالإضافة إلى أنه لابد من التساؤل والقول بأنه كيف يتصور أن الله وهو علة العلل يفعل فى وقت ولايفعل فى وقت آخر . وهذا ما جعل ابن رشد يصر على أن كل موجود لايتراخى فعله عن وجوده ، اللهم إلا إذا قلنا إن هذا الموجود ينقصه شئ ، وهذا لايرضى عنه المتكلمون ولا الغزالى . فابن رشد إذن مازال يتساءل عن المبرر الذى يجعلنا نسلم بوجود وقت لم يكن العالم فيه موجوداً .

(١) المصدر السابق ص ٣٠ .

٣ ـ الدليل الثالث :

إذا كان العالم قبل وجوده ممكناً إمكاناً لاأول له ، فلابد أن يكون أزليا ، إذ الممكن على وفق الإمكان فيستحيل أن يكون العالم ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، طالما أن هذا الإمكان لاأول له أى لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكنا وجوده طالما أنه لاتوجد حال لا يوصف العالم فيها بأنه ممتنع الوجود. فاذا كان العالم ممكنا وجوده أبداً ، لم يكن محالا وجودة أبداً ؛ وإلا فان كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل . وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل صح قولنا إن الإمكان له أول . فاذا صح أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن ، وهذا يؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ولا كان الله عليه قادراً (١) .

وهذا الدليل فيما يرى ابن رشد يعد دليلا صحيحا ، « فان من يسلم بأن العالم كان قبل وجوده ممكنا إمكانا لم يزل ، يلزمه أن يكون العالم أزليا ، لأن ما لم يزل ممكنا ، إن وضع أنه لم يزل موجوداً ، لم يلزم عن إنزاله محال . وما كان ممكنا أن يكون أزليا ، فواجب أن يكون أزليا . لأن الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية لايمكن فيه أن يكون فاسداً إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا . ولذلك مايقول الحكيم إن الإمكان فى الأمور الأزلية يعد ضروريا » (٢) .

وإذا كان الغزالى فى معرض نقده للدليل السالف يذهب إلى أن هذا العالم قبله إمكانات له غير متناهية بالعدد (٣) ، فانه يلزمه أن يكون قبل

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١٠٤ .

(٢) تهافت التهافت ص ٣٠ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٠٤ .

هذا العالم عالم وقبل العالم الثانى عالم ثالث ويمر ذلك إلى غير نهاية ، كما هو الشأن فى أشخاص الناس ، أى أنه إن كان الله قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر . وقبل ذلك الآخر آخر ، فإن هذا يؤدى إلى أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، وإلا لزم أن يوصل إلى عالم لايمكن أن يخلق قبله عالم آخر ، وذلك لايقول به المتكلمون .

فمن المحال أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر إلى غير نهاية (١) ، « لأنه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ الأول بالنحو الذى صدر عنه الشخص ، وذلك بتوسط محرك أزلى حركته أزلية ، فيكون هذا العا جزءاً من عالم آخر كالحال فى الأشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم فبالاضطرار إما أن ينتهى الأمر إلى عالم أزلى بالشخص ، أو يتسلسل . وإذا وجب قطع التسلسل ، فقطعه بهذا العالم أولى ، أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً »(٢).

ونود أن نشير إلى أن هذا النقد يتفق مع المبادئ التى سار عليها ابن رشد فى الدليلين السابقين ، فاذا كانت فكرة الإمكان أو الاحتمال قد نوقشت فى الدليلين الأولين ، وخاصة فى نهاية الدليل الثانى ، وبُينت المحالات التى تلزم عن استخدامها للوصول إلى قضيه الحدوث ، فان هذا الدليل يقوم على نفس الفكرة (٣) .

ويتبين هذا من تفنيد أقوال المتكلمين التى يذهبون فيها إلى أن العالم كان ممتنعاً ثم وجد . إذ لابد من التساؤل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذى لا يتغير أبداً . وهذا معنى قول الفلاسفة فى هذا الدليل إنه يستحيل أن يكون العالم ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، لأنه يؤدى إلى حدوث

---

(١) تهافت التهافت ص ٣١ .

(٢) تهافت التهافت ص ٣١ .

(٣) Leon Gauthier : Averroes p.235.

طارئ . بل لابد من القول بأنه ليست هناك حال من الأحوال يوصف فيها العالم بأنه ممتنع ، بل هو ممكن إمكاناً لم يزل .

وهذا الموقف يعد فى نظر ابن رشد أقرب إلى اليقين من موقف المتكلمين حتى إذا أخذنا فى اعتبارنا القضية الدينية . إذ القول بوقت كان فيه العالم ممتنعاً ثم صار ممكناً يؤدى ضرورة إلى التسليم بوجود وقت لم يكن الله قادراً فيه. والقول بوجود وقت لم يكن فيه خلق لايتمشى مع التسلم بضرورة وجود المعلول ، إذا وجدت العلة إذ كيف نتصور علة قد استوفت شرائطها ولم يصدر عنها المعلول ضرورة ؟ .

٤ ـ الدليل الرابع :

محصل هذا الدليل أن كل حادث لابد أن تسبقه المادة التى فيه ، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، وهذه المادة لاتكون حادثة ، وإنما الحادث هو الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد .

وقد قسم الفلاسفة كل حادث إلى ممكن وممتنع وواجب. وذهبوا إلى أن كل حادث لايخلو قبل حدوثه من أن يكون ممكن الوجود أوواجب الوجود . وحالتى الامتناع والإيجاب غير معقولتين ، إذ الممتنع فى ذاته لايوجد قط ، والواجب لذاته لايعدم قط ، وبهذا يكون ممكن الوجود لذاته . فامكان وجوده إذن حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافى لاقوام له بنفسه ، فلابد من محل يضاف إليه وهذا المحل لايكون إلا المادة فيضاف إليها . فعندما نقول إن المادة قابلة للحرارة أو البرودة ، فان هذا يدل على أنه من الممكن لها إحداث هذه الكيفيات .

فالإمكان إذن يكون وصفاً للمادة ، والمادة لايكون لها مادة ، فلايمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه غير مضاف إلى شئ مع أنه وصف إضافى لايعقل قائماً بنفسه . .

ولايمكن القول بأن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادراً عليه . وذلك لأننا لانعرف كون الشئ مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فعندئذ نقول إنه مقدور لأنه ليس بممتنع . فان كان قولنا بامكانه يرجع إلى أنه مقدور ، فكأنا قلنا · هو مقدور لأنه مقدور وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه . فدل هذا على أن كونه ممكناً قضية أخرى فى العقل ظاهرة ، بها تعرف القضية الثانية وهى كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً فان العلم يستدعى معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم لامحالة . بالإضافة إلى أنه

وصف إضافى . فلابد إذن من ذات يضاف إليها ، وليست إلا المادة ؛ وإذا كان كل حادث قد سبقته المادة فإن المادة الأولى لم تكن حادثة بحال(١)،

فإمكان وجوده لايخلو من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجودا ، ومحال أن يكون معنى معدوماً وإلا لم يسبقه إمكان وجوده ، فهو إذن معنى موجود . وكل معنى موجود فهو إما قائم لافى موضوع ، أو قائم فى موضوع ، وكل ما هوقائم لا فى موضوع فله وجود خاص لايجب أن يكون مضافاً . وإمكان الوجود إنما هو بالإمكان بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له فليس إمكان الوجود جوهرا لافى الموضوع ، فهو إذن معنى فى موضوع وعارض لموضوع ، وإمكان الوجود هذا هو قوة فى الوجود ، وحامل قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشئ موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك، فإذن كان حادث قد تقدمته المادة (٢) : فلا يمكن أن يكون حادث بعد مالم يكن بالزمان ، وإلا قد تقدمته المادة التى منها حدث (٣)

فالإمكان يستدعى شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشئ الممكن(٤) . « وذلك أن الإمكان الذى من قبل القابل ، لاينبغى أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذى من قبل الفاعل . إذ قولنا فى زيد إنه يمكن أن يفعل كذا ، غير قولنا فى المفعول إنه يمكن . ولذلك يشترط فى إمكان القابل إذا كان الفاعل الذى لا يمكن أن يفعل ممتنعا . فاذن لايمكن أن يكون الإمكان المتقدم على الحادث غير موضوع أصلا، وإلا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع . ولا الممكن، لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان . فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشئ القابل للممكن ، وهو المادة (٥) .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١٠٥ — ١٠٦ .
(٢) النجاة لابن سينا ، جـ ٣ ، الإلهيات ص ٢١٩ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٣ — ٢٥٢ .
(٤) تهافت التهافت ص ٣١ .
(٥) تهافت التهافت ص ٣١ .

وهذه المادة لاتتكون بما هي مادة ، إذ أنها تحتاج إلى مادة ويمر الأمر إلى غير نهاية . وإن كانت مادة متكونة فذلك من جهة تركيبها من مادة وصورة، فكل متكون إنما يتكون من شئ . وإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية على استقامة فى مادة غير متناهية فان ذلك مستحيل حتى لو قدرنا محركا أزليا، إذ لايوجد شيء بالفعل غير متناه . وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولافاسد ويكون تعاقبها أزليا أو دورا . وفى هذه الحالة يجب أن يكون هاهنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذى يوجد فى الكائنات الفاسدات الأزلية (١) .

وهذا كله يؤدى إلى نتيجة هامة تبين كيفية التصور الفلسفى للمادة ، والصلة بينها وبين الكون والفساد « إذ يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للأخر وفساده هو كون لغيره ، وأنه لايتكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو إنقلاب الشيء وتغيرة مما هو بالقوة إلى الفعل، ولذلك لايمكن أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجودا ، ولاهو الشيء الذى يوصف بالكون ، أعنى الذى تقول فيه إنه يتكون . فبقى أن لايكون هاهنا شيء حاصل للصور المتضادة ، وهى التى تتعاقب الصور عليها » (٢) .

بيد أن هذا التصور الفلسفى لايتضح تماما إلا إذا دحضت بعض الاعتراضات التى وجهها الغزالى إلى دليل الفلاسفة الرابع .

منها ذهابه إلى أن ما يقال على الممكن لابد أن يقال على الممتنع . أى أننا لو قلنا إن الإمكان يستدعى شيئا موجودا يضاف إليه ويقال إنه إمكان، فانه يلزمنا القول بأن الامتناع يستدعى شيئا موجودا يقال إنه امتناعه ، ولكن ليس للممتنع فى ذاته وجود ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف

---

(١) المصدر السابق ص ٣١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١ .

الامتناع إلى المادة (١) . فالإمكان لايرجع إلا لقضاء العقل . فاذا قدر العقل وجود شيء ما ، ولم يمتنع عليه تقديره سمى ممكنا ، وإن امتنع سمى مستحيلا ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سمى واجبا فهذه قضايا عقلية لاتحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له (٢) .

بيد أنه من البين فيما يبدو لنا أن الإمكان يستدعى مادة موجودة . فان سائر المعقولات الصادقة لابد أن تستدعى أمرا موجودا خارج النفس . إذ حد الصادق هو الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج النفس . فعندما نقول فى الشيء إنه ممكن ، فلابد أن يستدعى هذا القول شيئا يوجد فيه هذا الإمكان . أما الاستدلال على كون الإمكان لايستدعى موجودا يستند إليه بالقول بأن الممتنع لايستدعى موجودا يستند إليه ، فانه استدلال سوفسطائى . إذ الممتنع يستدعى موضوعا ، كما يستدعى الإمكان موضوعا . وذلك لأن الممتنع يقابل الممكن ، والأضداد المتقابلة لابد أن تقتضى موضوعا . فان الامتناع الذى هو سلب ذلك الإمكان يقتضى موضوعا أيضا ، مثل القول بأن وجود الخلاء ممتنع لأن وجود الأبعاد مفارقة ممتنع خارج الأجسام الطبيعية أو داخلها . فالضدان ممتنع وجودهما فى موضوع واحد ، كما يمتنع وجود الإثنين واحدا ، ومضى ذلك فى الوجود . وهذا كله بين بنفسه (٣) .

وإذا كان الغزالى يذهب إلى أن البياض مثلا فى نفسه ليس ممكنا ، وليس له نعت الإمكان ، وإنما الممكن هو الجسم ، والإمكان مضاف إليه ، إذ أننا عندما نسأل ما حكم نفس السواد فى ذاته ؟ أهو ممكن أو واجب أو ؟ لابد من القول بأنه ممكن . وهذا يدل على أن هذا الحكم بالإمكان لايفتقر

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٠٦ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٦ .

(٣) تهافت التهافت ص ٣٢ .

إلى وضع ذات موجودة يضاف إليها الإمكان (١) . إذا كان الغزالى يقول بهذا ، فانه قول مغالطى . فان الذى يتصف بالإمكان الذى يقابل الممتنع ، ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان ، بل هو الذى يتصف بالإمكان من جهة ما بالقوة — والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل (٢) :

«فالممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد وأن لا يوجد . والمعدوم الممكن لا يعد ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل ، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة» (٣) . وقد قال المعتزلة إن المعدوم هو ذات ما (٤) . إذ العدم يضاد الوجود ، وكل واحد منهما يخلف صاحبه . فاذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه . ونظرا لأن نفس العدم لا يمكن فيها أن تنقلب ولا نفس الوجود أن تنقلب عدما — وهذا بناء على القول بأن الأشياء فى ذاتها لا تنقلب ولا تتغير . إنما الذى يتغير هو ما يطرد عليها من صور وأعراض وكيفيات — فان القابل لها يكون شيئا ثالثا غيرهما ، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود . فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود ، كما هو الحال فى انتقال الأضداد بعضها إلى بعض .

وهذا التغير يكون فى الجوهر بالقوة ، وفى سائر الأعراض بالفعل . والشيء الموصوف بالإمكان والتغير لا يمكن أن نجعله الشيء الذى بالفعل ، أعنى الذى منه الكون من جهة ما هو بالفعل . إذ أن هذا يذهب ، والذى

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٠٦ .

(٢) تهافت التهافت ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٢ ، ٥٨ .

منه الكون يجب أن يكون جزءا من المتكون (١) . وقد سبق أن تبين في دراسة الدليل الثاني أن العدم ليس فيه إمكان أصلا لأن يتحول إلى الوجود ولا أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث : فالحار مثلا إذا صار باردا ، فان هذا لا يؤدى إلى القول بأن جوهر الحرارة تحول إلى برودة وإنما الذى تحول هو القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة .

فلابد أن يكون هاهنا موضوع ضرورة ، هو القابل للإمكان ، وهو الحامل للتكون والتغير ، وهو الذى يقال فيه تكون وتغير وانتقل من العدم إلى الوجود ولا يمكن جعل هذا من طبيعة الشىء الخارج إلى الفعل ، أى من طبيعة الموجود بالفعل ، إذ لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود(٢) .

وقد اتفق كل من الفلاسفة والمعتزلة على إثبات هذه الطبيعة . إلا أن الفلاسفة قالوا إنها لا تتعرى عن الوجود ، بل تنتقل من وجود إلى وجود كانتقال النطفة مثلا إلى الدم ، وانتقال الدم إلى الأعضاء التى للجنين . إذ لو تعرت من الوجود ، لكانت موجودة بذاتها ؛ ولو كانت موجودة بذاتها ، لما كان منها كون . وهذه الطبيعة هى ما يسميها الفلاسفة بالهيولى وهى علة الكون والفساد . وكل موجود يتعرى عنها يعد عندهم غير كائن ولا فاسد (٣) .

فالفرق بين العدم وهذا الموضوع الأول أو الهيولى ، أن العدم إذا قيل فيه إنه مبدأ التكون فبالعرض ، فان المادة الأولى ليست كذلك : إذ أنها موضوعة للصور ، ثابتة عند تعاقب صورة صورة عليها وعدم عدم (٤) .

فليس هناك إذن فيما يرى ابن رشد ثمة عدم ثم جاء بعده وجود ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢ .
(٢) تهافت التهافت ص ٣٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٣٢ — ٣٣ .
(٤) تلخيص السماع الطبيعى لابن رشد ص ١٠ .

بل لابد من تفسير العدم على أنه طبيعة لاتتعرى عن الوجود ، وهذه الطبيعة هى ما تسمى بالمادة الأولى ، وفيها إمكان الانتقال إلى الوجود .

وإذا كان الإمكان له ذات ومادة ، فهذا يفترض أزلية المادة ، إذ لو قيل إن العالم ممكن ، فهذا الإمكان لابد أن تسبقه المادة ولا يمكن أن يمر هذا إلى غير نهاية ، بل لابد من القول بوجود مادة قديمة موجودة منذ الأزل(١)

ثالثا : المنزع العقلى فى موقفه من القول بأبدية العالم(٢) :

ترتبط هذه المسألة بالمسألة التى سبقتها ، وهى مسألة الأزلية فى الوجود(٣) فاذا كان الفلاسفة قد استدلوا على منع الحدوث بالقول بان العالم معلول لعلة أزلية أبدية أى أن المعلول مع العلة ضرورة ، وإذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ،

---

(١) يذهب Renan إلى أن جواب المتكلمين القائل بأن الإمكان لا يعد حقيقياً ، أى أنه لا وجود للإمكان ، إذ أنه تصور ذهنى خالص لا حقيقة له مطلقاً ، لا يعد خطأ ، وأنه يعد حجة ضد النظرية الأرسطية . بيد أن هذا لا ينهض دليلا على خطأ الأساس الذى تقوم عليه نظرية قدم العالم كما يذهب إلى ذلك Renan أيضاً (Averroes et L'Averroïsme p. 120) ويبدو أن ابن رشد كان يدرك صعوبة هذا التفسير على أفهام أهل الجدل .

(٢) المعنى العام للفظ Eternity هو قدم . ولكن أرسطو يميز فى القدم بين الأزلى a parte ante, The ungenerated وبين الأبدى a part post, The indestructible .

(The notes of van den Bergh on the English tanslation of Tahafut Al Thafut Vol. 2. p. 1.).

ويبحث أرسطو مسألتى الأزلية والأبدية كمسألتين متصلتين تمام الاتصال . فيقول مثلا فى كتابه « الطبيعة » : هل ابتدأت الحركة فى لحظة ما من اللحظات لم تكن قبلها موجودة ؟ وإذا سلمنا ببدئها يوماً ما ، فهل يأتى يوم يجب أن تنقطع فيه بحيث أن شيئاً لا يمكن أن يتحرك على وجه الإطلاق ؟ أم أنه يجحود معنى الابتداء والانتهاء ، يجب القول بأن الحركة لم يكن لها أول ولن يكون لها آخر ؟ هل ينبغى القول بأنها كانت دائماً وأنها سوف تكون دائماً خالدة غير قابلة للفناء بالنسبة لجميع الموجودات ؟ (Aristotle : physica B. 8, Ch. 1)

(٣) إذا كان القول بأبدية العالم يرتبط بالأزلية ، فإن القول بفناء العالم يرتبط بمسألة الحدوث إذ أن صحة فناء العالم بعد وجوده فرع من الحدوث . فمن قال إن العالم حادث ، فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم كانت متصفة به . والعدم قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فمن جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . وبهذا يثبت جواز الفناء » . (المواقف للإيجى مع شرح الجرجانى ، جـ٧ ، ص ٢٣١) .

فانهم سلكوا هذا المسلك بالنسبة لأبدية العالم أيضا (١) .

هذا عن المسلك الأول ، أما المسلك الثانى ، فإنهم يذهبون فيه إلى أن العالم إذا عدم ، فإن عدمه يكون بعد وجوده . ويتضمن أن له بعد . وفى هذا إثبات للزمان(٢) .

أما المسلك الثالث فمؤداه أن الفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن كل ما له إبتداء فله إنقضاء ، وكانوا لايضعون للحركة الدورية ابتداء ، فليس يلزمهم أن يكون للعالم إنقضاء . وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء ، فهذا ليس بصحيح إلا إذا انقلب الممكن أزليا(٣) .

فكل ما له انقضاء فله مبدأ . وما لا مبدأ له لا انقضاء له . وكذلك ما لا نهاية له لا مبدأ له . ولذلك من يقول إن الزمان يمكن أن يكون غير متناه فى المستقبل ولا يمكن أن يكون غير متناه فى الماضى ، لم يلزم الأصل المعروف بنفسه فى ذلك ، وهو أن ما له مبدأ فله نهاية ، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ(٤)

يمكن أن يتضح هذا إذا رجعنا للزمان ، فإننا متى أنزلنا الزمان متناهياً من أحد طرفيه ، أى الابتداء لزم أن يكون متكوناً من تلك الجهة . والمتكون بما هو متكون يلزم أن يتكون فى زمان . إذ المتكون هو الذى وجد بعد أن لم يوجد . وكذلك متى فرضناه متناهياً من آخره ، لزم عن ذلك كونه فاسداً ، والفاسد يلزم أن يكون بعد زمان لايلبث فيه فاسداً(٥) . « فكل ما له ابتداء فهو ممكن . أما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية ، فشيء

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٠ .

(٣) تهافت التهافت ص ٣٥ .

(٤) تلخيص السماع الطبيعى ص ٣٢ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٣ .

غير معروف »(١) . وإذا قلنا إن الفعل بما هو فعل لا يعد محدثاً ، فإن القدم يتصور فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر . ومن هنا عسر على أهل الإسلام أن يسموا العالم قديماً : وهم لايفهمون من القديم إلا ما لا علة له»(٢) .

أما المسلك الرابع من مسالك الفلاسفة ، فخلاصته أن المادة والأصول لا تنعدم وإنما تنعدم الصورة والأعراض الحالة فيها . وهذا مسلك صحيح بشرط أن يوضع اتعاقب الصور دوراً على موضوع واحد ويوضع الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل . « وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها النوع ، فهو محال . وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلى ، أو من فاعل غير أزلى . لأنه إن كانت هناك مواد لا نهاية لها ، وجد ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل . وأبعد من ذلك أن يكون ذلك التعاقب عن فاعلات محدثة . ولذلك لا يصح على هذه الجهة أن إنساناً يكون ولابد من إنسان إن لم يوضع ذلك متعاقباً على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين ، ووجود بعض المتقدمين أيضاً يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين ، وذلك كله بالعرض ، لأن كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذى لم يزل »(٣) .

وإذا كان الغزالى يرى أن من أدلة الفلاسفة ما تمسك به جالينوس إذ قال : لو كانت الشمس مثلا تقبل الإنعدام لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما كانت لم تذبل فى هذه الآماد الطويلة ، فان هذا يدل على أنها لاتفسد(٤) . وإذا كان الغزالى يروى هذا عن الفلاسفة ، فان ابن رشد يذهب إلى أن

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٦ .

(٤) تهافت الفلاسفة ص ١١٢ .

الفلاسفة إذا سلموا بأن الجرم السماوى حيوان ، وأن كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعى ، فانه لا بد أن يذبل قبل أن يفسد ضرورة .

بيد أن هذا القول لايسلم به الخصوم بغير برهان — ولذلك كان قول جالينوس إقناعياً (١) . ولابد أن يكون هناك قول أكثر وثوقاً منه ، وهوأن السماء لو كانت تفسد لفسدت ، إما إلى الاسطقسات التى تركبت منها ، وإما إلى صورة أخرى ، بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما هو الحال فى صور البسائط ، بأن يتكون بعضها من بعض أى الأسطقسات الأربعة . « ولو فسدت إلى الأسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر لأن لا يصح أن يكون من الأسطقسات المحصورة فيها ، لأن هذه الأسطقسات هى جزء لا مقدار له بالإضافة إليها ، بل نسبة منها نسبة النقطة من الدائرة ، ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى ، لكان هاهنا جسم سادس : مضاد لها ليس هو سماء ولا أرض ولا ماء ولاهواء ولا نار وذلك كله مستحيل »(٢) .

ولو كانت الشمس مثلا تذبل — كما يرى الغزالى —(٣) وكان ما يتحلل منها غير محسوس بالنسبة للأرصاد لعظم جرمها ، لكان يحدث من ذبولها فيما هاهنا من الأجرام ما له قدر محسوس(٤) . « وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل ولابد فى تلك الأجسام المختلفة من الذابل ، وأن تبقى باسرها فى العالم أو تنحل إلى أجزاء ، وأن ذلك كان يوجب فى العالم تغيراً بيناً ، إما فى عدد أجزائه وإما فى كيفيتها . ولو تغيرت كليات الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتغير ما هاهنا من العالم »(٥) .

وإذا كان الغزالى يرى أن الفلاسفة يذهبون إلى أن العالم لا تعدم جواهره لأنه لا يعقل سبب معدم لها . وما لم يكن معدماً ثم انعدم ، فلابد أن يكون إ

---

(١) تهافت التهافت ص ٣٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .
(٣) تهافت الفلاسفة ص ١١٣ — ١١٤ .
(٤) تهافت التهافت ص ٣٧ .
(٥) المصدر السابق ص ٣٧ .

بسبب . « وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال . لأنه إذا لم يكن مريداً لعدم ثم صار مريداً فقد تغير . أو يؤدى إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال . والمراد بتغير فى العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم ، وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة العدم(١) . إذا كان الغزالى يحكى هذا عن الفلاسفة ، فان ابن رشد يدلل على صحة قولهم بفكرته عن القوة والفعل . فيرى أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس إلا إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود فى الطرفين . ففى حالة الإيجاد ينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه ، وفى حالة الإعدام ينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمة(٢) .

وبهذا ترتبط فكرتا الإيجاد والإعدام . ففعل الفاعل يتعلق بالإعدام بالوجه الذى يتعلق به فى الإيجاد ، وهو إخراج ما بالقوة إلى الفعل . فان الكائن بالفعل فاسد بالقوة وكل قوة تصير إلى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل ، ولو لم تكن بالقوة موجودة لما كان هاهنا فاعل أصلا . ولو لم يكن الفاعل موجوداً ، لما كان هاهنا شىء هو بالفعل أصلا ولذلك قيل إن جميع النسب والصور موجودة بالقوة فى المادة الأولى ، وهى بالفعل فى المحرك الأول بنحو من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل فى نفس الصانع(٣) .

وفى هذا القول تأثر ظاهر بأرسطو . إذ أن أرسطوا حين أراد أن يبين أن الحركة لا يمكن حدوثها حدوثاً بعد أن لم يكن شىء متحرك أصلا ، ولا يمكن فسادها فساداً لا يبقى معه شىء متحرك أصلا ، ذهب إلى أن الجواهر بأجمعها إن كانت فاسدة فجميع الموجودات فاسدة . إذ الجواهر علل جميع الموجودات ، وكل ما عللها كائنة فاسدة فهى كائنة فاسدة .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١١٤ .

(٢) تهافت التهافت ص ٣٧ – ٣٨ .

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ج ٣ ص ١٥٠٤ – ١٥٠٥ .

ولما كان قد تبين فى العلم الطبيعى أن الحركة دائمة لم تزل ولا تزال ، فاننا نجد نفس الفكرة فى الزمان إذ لا يمكن أن يتخيل كائناً بعد أن لم يكن زمن أصلا ، ولا فاسدة فساداً لا يبقى معه زمن أصلا(١) .

والإنسان لا يمكنه فهم معنى الحادث والفاسد إلا بفهم معنى المتقدم والمتأخر ولا فهم هذين ولا الأكثر منهما تقدماً وتأخراً إلا بفهم الماضى والمستقبل اللذين هما أجزاء الزمان(٢) . « فاذا كان الحادث هو الذى وجد بعد أن لم يكن ، والذى عدمه قبل وجوده ، والقبل والبعد من فصول الزمن فالزمن إذن متى فرض حادثاً كان فى زمن . فقبل الزمن إذن زمن ، وكذلك بعد كل زمان زمن — وبالجملة متى رفعنا الزمن ، بطل معنى الحدوث والفساد »(٣) . وبهذا ترتبط الحركة بالزمن . فيلزم فى كون الزمن متصلا ، وأزلياً وواحداً ، أن تكون الحركة الأزلية أيضاً متصلة وواحدة(٤) .

أما المتكلمون فيلزمهم أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالطرفين جميعاً ، أى فى حال الإيجاد والإعدام. فانه إذا نقل الشىء من الوجود إلى العدم المحض، فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول ، بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة(٥) . وذلك أن حدوث العدم يكون هذا النقل أمراً تابعاً — بعينه يلزمهم فى الإيجاد ، إذ أنه إذا وجد الشىء فقد بطل عدمه ضرورة ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم الشىء إلى الوجود ، إلا أنه لما كانت غاية هذه الحركة الإيجاد ، كان لهم أن يقولوا إن فعله إنما تعلق بالإيجاد ، ولم يقدروا أن يقولوا ذلك فى الإعدام ، إذ كانت الغاية فى هذه الحركة هى العدم . ولذلك ليس لهم أن يقولوا ان فعله لا يتعلق

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٥٥٩ — ١٥٦٠ .
(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٥٦٠ — ١٥٦١ .
(٣) المصدر السابق ص ١٥٦١ .
(٤) المصدر السابق ص ١٥٦١ .
(٥) تهافت التهافت ص ٣٨ .

بابطال العدم ، وانما يتعلق بالإيجاد ، فلزم عن ذلك بطلان العدم ، لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم(١) .

ومرد هذا أن الوجود على مذهب المتكلمين ليس له الا حال هو فيها معدوم باطلاق ، وحال هوفيها موجود بالفعل . وفى الحالتين لا يتعلق به فعل الفاعل . إذ أن الفاعل إنما يوجد أصلا لا أن يعدم . هذا بالإضافة إلى أننا إذا قلنا بأن الوجود هو بالفعل ، فما عمل الآلة إذن ؟ « فمن فهم من الفاعل هذا ، فهو ضرورة يجوز إنقلاب عين العدم وجوداً وإنقلاب عين الوجود عدماً ، بأن يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثانى . وذلك كله مستحيل غايه الاستحالة فى سائر المتقابلات ، فضلا عن العدم و الوجود . فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف فى ظل الشىء بدل الشىء حتى يظن ظل الشىء أنه الشىء(٢) .

ولكن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشىء عند إفساد المفسد له ، لكن لا يأن المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم ، وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذى بالفعل إلى الوجود الذى بالقوة ، فتبعه وقوع العدم وحدوثه . وعلى هذه الجهة ينسب العدم إلى الفاعل . فالفاعل لا يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات ، ولكن يتعلق فعله بالعدم بالعرض وثانياً ، وذلك بنقله المفعول من الوجود الذى بالفعل إلى وجود آخر فيلحق عن هذ الفعل العدم . وذلك كتغير النار إلى الهواء ، فانه يلحق ذلك عدم النار ، وعلى هذا يكون وقوع العدم عند الفلاسفة تابعاً لفعل الفاعل فى الوجود . فالعدم عندهم يطرأ على الموجود عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التى هى ضد . فلا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ، ولا بعدم شىء ما ، لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولا وبالذات أى يقلب عين الوجود إلى عين العدم .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٨ .

فمن لا يضع مادة يلزمه أن يتعلل فعلق الفاعل بالعدم أولا وبالذات . ولذلك قال الحكماء إن المبادىء للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم، لأنه شرط فى حدوث الحادث ، أعنى أن يتقدمه ، فإذا وجد الحادث ارتفع العدم ، وإذا فسد وقع العدم .

فلا يمتنع عند الفلاسفة أن يعدم العالم بأن ينقل إلى صورة أخرى ، لأن العدم يكون هاهنا تابعاً وبالعرض ، وإنما الذى يمتنع عندهم هو أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلا ، لأنه لو كان ذلك كذلك ؛ لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات(١) فعنصر الإيجاد موجود فى الحالتين ، وليس هذا الإعدام إلا تغير حال .

وبهذا يصح لهم القول بأن الإعدام إنما يكون بذهاب الصور والأعراض والكيفيات أما الشيء فى جوهره فثابت أصلا .

وبهذا يمكن تصور العدم تصوراً سليماً ، والربط بينه وبين الوجود ، فليس يكفى القول مع الغزالى والمتكلمين بأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كون سبحانه قادراً على الكمال(٢) ، بل لابد من التساؤل عن كيفية هذا الإيجاد ، وعلى أى نحو يقع ، وكذلك لا بد من تفسير العدم والمبرر لهذا العدم ، مع ربطه بتصور عملية الإيجاد ، لأن القصد الأول ، والأساسى لم يكن الإعدام بل الإيجاد .

وبهذا يتبين المنزع العقلى الذى سلكه ابن رشد فى تصوره لمشكلة الأبدية إذ أنه يقيمها على نفس الأساس الذى أقام عليه مشكلة الأزلية — وهو يتساءل دائماً عن السبب وعن المرجح ، وعن الداعى لفعل شيء من الأشياء دون شيء آخر حتى يمكنه تصور العالم كله تصوراً يستطاع به تفسيره ، طالما أن هذا التساؤل عن السبب والمرجح مطلب من أهم المطالب العقلية .

(١) تهافت التهافت ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١١٧ .

رابعاً - المنزل العقلي في تصورة لفاعل العالم وصانعه من زاوية القدم:

حاول الغزالي التلبيس على الفلاسفة بالقول بأن العالم عندهم لما كان قديماً فإنه لايكون فعلا لله ، إذ الفعل عبارة عن الأحداث (١) .

أما ابن رشد فإن - كما سبق أن أشرنا - يبين لنا أن لامانع من القول بقدم العالم والقول مع ذلك بوجود الله تعالى .

فالفلاسفة يذهبون إلى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال ، أي لم يزل مخرجاً من العدم إلى الوجود ولا يزال مخرجاً . فخاصية فعل موجد العالم مساوقة فعله لوجود المفعول بمعنى أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول ، أي هما معا . وهذا يفترق عن الفاعل الذي يصدر عنه مفعول يتعلق بهفعله في حالة كونه فقط، إذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء . ففاعل العالم يعد بناء على هذا التصور الأول أدخل في باب الفاعلية من هذا التصور الأخير للفاعل، لأنه يوجد مفعوله ويحفظه .

أما الفعل الأخير فيوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد(٢) . و فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل ، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة ، قالوا إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم ، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم »(٣) .

ويمكن ترتيب ذلك في صورة قياس كالآتي :

العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل

كل فعل لابد له من فاعل موجود بوجود

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٢٥ - ١٢٧ .

(٢) تهافت التهافت ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٩ .

.. العالم له فاعل موجود بوجوده(١)

« فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثاً ، قال العالم حادث عن فاعل قديم . ومن كان فعل القديم عنده قديماً ، قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً ، وفعله قديم ، أى لا أول له ولا آخر ، لا أنه موجود قديم بذاته »(٢) .

ويرتبط بهذا القول محاولة التوفيق بين مذهب الفلاسفة ومذهب المتكلمين والقول بأن كلا منهما يعمل بالضرورة إلى وجود إله للكون . فالفلاسفة والمتكلمون قد اتفقوا على وجود ثلاثة أصناف من الموجودات ، طرفان وواسطة بين الطرفين . الطرف الأول هو الأجسام وهى التى يدرك تكوينها بالحس مثل تكون السماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك ، وقد اتفق الكل على تسميتها محدثة . أما الطرف المقابل لهذا فهو القديم ، وهو مدرك بالبرهان ، وهو الله الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له وأما الصنف الذى هو موجود بين الطرفين فهو موجود لم يكن من شئ ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شئ أى عن فاعل وهو العالم بأسره . والكل متفق على وجود هذه الصفات للعالم(٣) . أما نقطة الخلاف فهى فى الزمان الماضى . هل هو متناه أو غير متناه فالمتكلمون من أنصار الرأى الأول ، أما أرسطو فيرى أنه غير متناه كالحال فى المستقبل(٤) ، « فالأمر فى الموجود الآخر أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً . ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً » .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٩ .
(٣) فصل المقال ص ١٢ .
(٤) المصدر السابق ص ١٢ – ١٣ .

وهو فى الحقيقة ليس محدثاً حقيقاً ولا قديماً حقيقاً ، إذ أن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة »(١).

بل إن آراء المتكلمين هذه فيما يذهب ابن رشد ، ليست على ظاهر الشرع كما يظنون ولا تتفق معه : « فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعنى غير منقطع »(٢) ومن هذه الآيات القرآنية قوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء »(٣) . وهذا القول يقتضى بظاهره التسليم بوجود قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمان قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك . ومنها قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان »(٤) وهذا يعنى أن السموات خلقت من شئ(٥) .

ولا يتمشى قول المتكلمين أيضاً مع ظاهر الشرع ، بل إنهم مؤولون . إذ لا يذهب الشرع إلى أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد فى هذا المعنى نص أبداً . فكيف يتصور إذن أن الإجماع قد انعقد على تأويل المتكلمين(٦) .

ومن بيان مذاهب الناس فى الأجناس ، يمكن الذهاب إلى افتراق الفلاسفة عن الدهرية خلافاً لما يراه الغزالى ، وأنهم يسلمون بوجود إله للكون . فهناك ثلاثة مذاهب .

---

(١) المصدر السابق ص ١٣ ، وأيضاً : مقدمة George Hourani لترجمته لفصل المقال ص ٣١ .

(٢) فصل المقال ص ١٣ .

(٣) الآية ٧ من سورة هود .

(٤) الآية ١١ من سورة فصلت .

(٥) فصل المقال ص ١٣ .

(٦) المصدر السابق ص ١٣ — ١٤ .

١ – مذهب المتكلمين القائل بفساد كل جنس من جهة تناهي أشخاصه(١).

٢ – مذهب الفلاسفة القائل بدوام أشخاص الأجناس من جهة علة؟ واحدة بالعدد وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها فى الزمان الذى لا نهاية له(٢) .

٣ – مذهب الدهرية الذى يرى أن وجود أشخاص الأجناس غير متناهية ، كاف فى كونها أزلية(٣) .

فالجسم عند الفلاسفة سواء كان محدثاً أو قديماً لا يعد مستقلا فى الوجود بنفسه ولو أن الخيال لا يساعد على فهم كيفية الفعل القديم كما هو الحال فى الجسم المحدث(٤) .

والمهم هو ألا تتصور من الحدوث ، الاختراع من لا موجود أى من العدم . إذ أن من يسلم بهذا ، فقد سلم بمعنى من الحدوث لم يشاهده قط . وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان(٥) .

فالفلاسفة لا يجوزون وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره : ولذلك لابد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذى صار به الجسم القديم قديماً(٦) .

وهذا التصور للعلاقة بين الموجود القديم من جهة والله من جهة أخرى يختلف عن تصور كل من الأشاعرة والفلاسفة كالفارابى ابن سينا الذين انتهيا إلى القول بالفيض . فهو يرى أن العالم قديم بمعنى أنه فى حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى « فإن الذى أفاد الحدوث الدائم أحق

---

(١) تهافت التهافت ص ٧٣ – ٧٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٤ .

(٤) المصدر السابق ص ١٠٢ – ١٠٣ .

(٥) المصدر السابق ص ١٠٢ .

(٦) المصدر السابق ص ٩٩ .

باسم الإحداث من الذى أفاد الإحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث الله سبحانه ، واسم الحدوث أولى به من اسم القديم وإنما سمت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذى هو من شئ وفى زمان وبعد العدم »(١) .

وهذا الإحداث المستمر إنما يتصور إذا تصورنا معنى الحركة « فلما كانت الحركة فى الأجرام السماوية مثلا يتقوم بها وجودها ، فإنهم — أى الفلاسفة — رأوا أن معطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية ، بالإضافة إلى أنه معطى الوحدانية التى هى شرط فى وجود الشئ المركب والتى صار بها العالم واحداً . وهو معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب ، لأن التركيب هو علة لها ، وهذه حال المبدأ الأول مع العالم كله(٢) . « وأما قولهم إن الفعل حادث فصحيح ، لأنه حركة ، وإنما معنى القدم فيه أنه لا أول له ولا آخر ، ولذلك لا يعنون بقولهم إن العالم قديم أنه متقوم بأشياء قديمة لكونها حركة . وعدم فهم الأشاعرة لهذا المعنى ، أدى بهم إلى عسر القول بأن الله قديم وأن العالم قديم . ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أولى به من اسم القدم »(٣) .

ونود أخيراً القول بأن ابن رشد قد ساير تماماً نزعته العقلية حين أخذ فى بحث كيفية فعل العالم مع كونه قديماً ، وكيف نتصور وجود إله فعال مع ذلك . لقد أخلص ابن رشد لنزعته حين حافظ بادئ ذى بدء على المبدأ القائل بأن العلة إذا وجدت وجد معلولها ضرورة . وهذا المبدأ لا يؤدى إلى إنكار القول بإله للكون طالما أن الكون محدث إحداثاً لا أول له وصادر عن إله ضرورة .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٤ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٦ .

فهو قد ربط كما بينا بين فاعل هذا العالم وبين الحركة الدورية القديمة، كما تصور العالم تصوراً جديداً حين رأى أنه فى حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذى يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع ، إذ أن هذا الانقطاع فى الوجود من وهم الخيال ، وليس صادراً عن تصور الحقيقة كحقيقة. وإذا كان هذا هكذا ، فقد ربط ابن رشد ربطاً ضرورياً بين العالم وفاعله. فالقول بالقدم لا يؤدى إلى إنكار الفاعل للعالم وسيتضح هذا بصفة خاصة حين عرض أدلته على وجود الله .

الفصل الثاني : موقف ابن رشد من مشكلة الفيض

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- الرجوع إلى فكرة القوة والفعل .
- محاولة تفسير وجود الكثرة عن الوحدة .
- طريقان لهذا التفسير .
- موقف الفارابي وابن سينا يمثل طريقاً أول .
- رفض ابن رشد لهذا الطريق .
- الرجوع إلى الأفكار الأرسطية وإتخاذ طريق ثان يختلف إختلافاً جذرياً عن الطريق الأول .

« فكما أن سائر الرئاسات التى فى المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التى من أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات ، كذلك الأمر فى الرئاسة الأولى التى فى العـالم مع سائر الرئاسات »

[ابن رشد : تهافت التهافت ص ٦١]

الفصل الثانى

موقف ابن رشد من مشكلة الفيض

قد لا نجد فى تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفا نقد القول بالفيض ، أكثر من نقد الفليسوف الأندلسى أبن رشد . والواقع أن ابن رشد كان حريصاً على نقد بل دحض آراء الفلاسفة الذين قالوا بالفيض كالفارابى وابن سينا وكان هدفه من ذلك أساساً الرجوع إلى مذهب أرسطو ، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدى إلى القول بالفيض .

ومن هنا فلابد — فيما يذهب ابن رشد — أن نقول برأى آخر يفسر لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، وبحيث لا نقع فيما وقع فيه الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى .

لقد ذهب ابن رشد ، فى معرض رده على الغزالى ، إلى أن الفلاسفة القدماء قد فرقوا بين الموجود المفارق والموجود الهيولانى المحسوس، وجعلوا المبادىء التى يرتقى إليها المحسوس ، غير المبادىء التى يرتقى إليها الموجود المعقول . أى رأوا أن الموجودات المحسوسة هى المادة والصورة ، وجعلوا بعضها فاعلات لبعض الى أن ترتقى ، إلى الجرم السماوى ؛ وكذلك جعلوا الجواهر المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول يكون على جهة تشبية الصورة وتشبيه الغاية وتشبية الفاعل (١).

أما ما جرت به عادة أهل زماننا من قولهم إن المحرك الكذا صدر عنه محرك الكذا أو فاض عنه أو لزم أو ما أشبه هذه الألفاظ ، فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادىء المفارقة (٢).

---

(١) تهافت التهافت ص ٤٧ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة جزء ٣ ص ١٦٥٢ .

وأيضا : E. Brehier : La Philosophie du moyen agop 226

ومعنى هذا أن الفاعل — فيما يذهب ابن رشد — لايصدر عنه شيء إلا إخراج من بالقوة الى الفعل . وليس فى هذه المبادىء المفارقة قوة، وبالتالى ليس هناك فعل ، وانما ثم عقل ومعقول ومستكمل ومستكمل به على الحال التى تستكمل الصنائع بعضها بعض ، وذلك بأن تأخذ بعض مبادئها من بعض ، وترجع فيما تتعاطاه من ذلك الى أن تأخذ جميع مبادئها من الصناعة الكلية المحيطة بها (١).

وهذا يتضح اذا اعرفنا مثلا أن العلم الأخص بالأول سبحانه هو ما احتوت عليه الفلسفة الأولى ، والعلم الأخص بما دونه فى المبادىء شبيه بالعلوم الجزائية التى تحت الفلسفة الأولى (٢).

وإذا كان القدماء قد ذهبوا إلى أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، فإن مرد ذلك أنهم رأوا أن المبدأ واحد للجميع ، والواحد يجب أن لا يصدر عنه الا واحد(٣) .

هذا بالإضافة إلى أنهم كانوا يحاولون تفسير الكثرة بعد اقتناعهم بأنه من الباطل القول بأن المبادىء الأول اثنان : أحدهما للخير والثانى للشر . بل أنهم عندما رأوا أن الموجودات كلها تؤم غاية واحدة وهى التى تتمثل فى النظام الموجود فى الكون، ذهبوا إلى أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة ، أى أن موجده فاعل واحد (٤) .

واذا كان من الضرورى كون المبدأ الأول واحداً، فيكف يمكن تفسير وجود الكثرة ؟ أجاب الفلاسفة عن ذلك اجابات عديدة.

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٥٢ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٥٢ .

(٣) تهافت التهافت ص ٤٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٧ .

فمنهم من رأى أن الكثرة مصدرها الهيولى وهو انكساغوزاس. ومنهم من اتجه إلى القول بأن الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات ، ومنهم من اعتقد أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات (١).

يقول ابن رشد : « والذى يجرى عندى على أصولهم ، أن الكثرة سببها مجموع الثلاثة أسباب أى المتوسطات والاستعدادت والآلات . وهذه كلها تستند إلى الواحد وترجع إليه . إذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هو سبب الكثرة . وذلك أنه يشبه أن يكون السبب فى كثرة العقول المفارقة ، اختلاف طبائعها المقابلة فيما تعقل من المبدأ الأولى ، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التى هى فعل واحد فى نفسه، كثير لكثرة القوابل له كالحال فى الرئيس الذى تحت يده رئاسات كثيرة ، والصناعة التى تحتها صنائع كثيرة »(٢) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الاختلاف يقع من قبل الأسباب الأربعة فاختلاف الأفلاك مثلا انما يكون من قبل اختلاف تحركها . واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد ، وأفعالها المخصوصة فى العالم ، واختلاف الأجسام البسيطة التى تقع دون فلك القمر مرده اختلاف المادة مع اختلافها فى القرب والبعد من المحركين لها وهى الأجرام السماوية (٣) .

فالمشهور اليوم هو أن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغايرة(٤) .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧ — ٦٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٨ . ولهذا لا تعد العقول صادرة على التتابع واحداً بعد الآخر كما ذهب إلى ذلك ابن سينا ، بل هى من خلق الله أصلا . ويأتى تعددها من أنها لا تتساوى فى الكمال والصفاء

M.. de Wulf : History of Mediaeval philosophy Vol. 1,301–302.

(٣) تهافت التهافت ص ٦٨ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٧ .

كما يجب القول بأن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد ، اذا كان يصدر عنه فعل واحد، فان هذا لا يقال على الفاعل الأول الامن جهة اشتراك الإسم . إذ أن الفاعل الواحد الذى فى الغائب فاعل مطلق، أما الذى فى الشاهد ففاعل مقيد . وهذا الفاعل المطلق لا يصدر عنه إلا مفعول مطلق لا يختص بمفعول دون مفعول .

وإذا تعمقنا هذا المعنى ، أدى بنا إلى القول بأن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل ارتباط المادة مع الصورة ، وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض، يعد وجودها تابعاً لارتباطها . وإذا كان كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود . فإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط من قبل أن فيه معنى واحداً ، والواحد الذى يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته ، فمن الواجب أن يكون ها هنا واحد مفرد قائم بذاته ، ويعطى هذا الواحد معنى واحداً هو معه قائم بذاته : وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود موجود ، وجود ذلك الموجود ، وترقى كلها إلى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التى فى موجود موجود من الأشياء الحارة عن الحار الذى هو النار وترقى إليها . وبهذا يصبح الجمع بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ، كما يصح القول بأن العالم واحد صدر عن واحد ، وأن الواحد سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة(١) .

فإذا كان القدماء قد أنكروا ترتيب فيضان المبادىء المفارقة عن المبدأ الأول ، على النحو الذى وجد عند كل من الفارابى وابن سينا ، فإنهم أقروا بنحو آخر من تفسير الكثرة وارتباطها بالمبدأ الأول . إذ أنهم اعتقدوا أن جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول ، وبفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً ، وبها ارتبطت جميع أجزائه ،

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨ .

حتى صار الكل يؤم فعلا واحداً ، كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال : فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول . إذ أن السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية الحيوان ، والحركات التى لأجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لأعضاء الحيوان(١) .

كما قام البرهان عندهم على أن فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً ، وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحداً وهو سلامة الحيوان . وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبق طرفة عين(٢) .

فإذا كان من الضرورى أن يكون للحيوان الواحد قوة روحانية واحدة سارية فى جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوة والأجسام واحدة ، حتى قيل فى الأجسام الموجودة فيه إنها جسم واحد ، وقيل فى القوى الموجودة فيه إنها قوة واحدة ، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد ، فباضطرار يكون حالها فى أجزائه الحيوانية وفى قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال . أى أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمية وهى سارية فى الكل سرياناً واحداً ، ولولا ذلك لما كان ها هنا نظام ولا ترتيب (٣).

فلا يلزم عن سريان القوة الواحدة فى أشياء كثيرة أن يكون فى تلك

---

(١) المصدر السابق ص ٦٠ وإذا كان ابن رشد قد رأى أن السماء تشبه أن تكون حيواناً واحداً ، فانه لا يذهب إلى حد التسليم بالفكرة الأفلوطينية . إذ أن للسموات نفوساً لا تشبه نفوس الحيوان فى شيء لأنها منفصلة عنها . وسيتبين فى « تفسير الظواهر الفلكية » كيف نفى ابن رشد عن نفوس الأفلاك قوة التخيل خلافاً لابن سينا — ونسب إليها كلا من الإدراك العقلى والإرادة . كما سيقرر أن إدراكها لا يشبه إدراكنا إلا من جهة اشتراك الإسم فقط .

(٢) تهافت التهافت ص ٦٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٠ — ٦١ .

القوة كثرة وليس من الممتنع تصور الكثرة تصوراً واحداً .وقد نجد الأجرام السماوية كلها فى حركتها اليومية تتصور هى وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه . فانها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محرك واحد ، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة ، ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة . فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متحدين من جهة ، وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الأول(١) .

فليس هنالك صدور ولا لزوم ولا فعل ، حتى نقول إن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد . بل هنالك علة ومعلول على جهة ما نقول إن المعقول علة العاقل . وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى ، وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور(٢).

مثال ذلك أن ما يتصور من المحرك الأول ، محرك جرم السماء ، هو العلة فى نفس السماء وهو غير مايتصور من محرك فلك زحل مثلا . وكذلك الأمر فى واحد واحد منها ، إذ كان كل واحد منها هو فى تصور علته التى تخصه وتصور العلة الأولى . وبهذا صارت كلها تؤم شيئاً واحداً هو النظام الموجود للكل (٣) . وهذا ما يجب قوله بالنسبة لكثرة الحركات التى توجد لكوكب كوكب ، إذ يجب أن تكون كلها مرتبطة بحركة الكواكب وكل محرك فيها إنما يستكمل بتصوره المحرك الأول الخاص لذلك الكوكب (٤) ، فكل جماعة ترجع إلى محرك أول ، وتؤم بحركاتها كلها الحركة التى يحركها المحرك الأول(٥) .

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٦٤٨ .

(٣) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٦٤٩ .

(٤) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٦٤٩ .

(٥) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٦٥٣ .

وإذا كانت الأجرام السماوية تؤثر فى موجودات العام الأرضى ، فان حالها حال ذوى السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة بأن يقتدوا فى أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول ، أى أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول (١) . فكما أن الرئيس الأول فى المدن لابد له من فعل خاص به وهو أشرف الأفعال وإلا كان عاطلا باطلا ، وهذا الفعل هو الذى يؤمه بأفعاله كل من دون الرئيس الأول ، فانه يترتب على ذلك القول بأنه لابد فى هذه الرئاسات التى دون الرئاسة الأولى من رئاسة أولى . وكذلك لابد فى أفعال الرؤساء من فعل واحد . وكذلك يعرض الأمر فى الصنائع التى تتعاون نحو مصنوع واحد وهى التى بعضها مرتبة على بعض وترتقى كلها إلى صناعة واحدة(٢) . وهذا مانجده بالنسبة للعالم .

هذا الترابط بين الوحدة والكثرة يظهر أيضاً إذا ربطنا بين وجود الشىء والغاية منه . فالذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة هو الذى يعطى الوجود ، لأن الصورة والغاية واحدة فى هذا النوع من الموجودات . « ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع هذه المبادىء ، فانه فاعل وصورة وغاية . وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه ، وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت (٣) وذلك بين بالنسبة للموجودات المادية عن طريق طبعها وبالنسبة للإنسان عن طريق الإرادة(٤) » .

هذا يراه ابن رشد حلا للإشكال الذى نشأ عن قول فلاسفة الفيض إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ثم وضعهم فى ذلك الواحد الصادر كثرة ،

---

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ١٦٥٠ — ١٦٥١ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٦٥١ .

(٣) تهافت التهافت ص ٦١ .

(٤) تهافت التهافت ص ٦٠ .

وراجع أيضاً الفصل الذى كتبناه عن مشكلة الفيض عند الفارابى ونقدنا لرأيه فى كتابنا « ثورة العقل فى الفلسفة العربية » ص ١٠٧ وما بعدها .

إذ أن هذا يؤدى إلى إلزامهم بأن تكون تلك الكثرة عن غير علة . بالإضافة إلى أننا لا نعدم التساؤل فنقول : لم اختصت العلة الثانية بأن يوجد فيها كثرة دون العلة الأولى ؟ . ولو فهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو ، ومذهب من تبعه من المشائين ، لما قالوا بالفيض أو الصدور .

وبهذا تكون القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة ، وأن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً (١) . فكل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه . وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شئ هو واحد بذاته . وإذا كان ذلك كذلك ، فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب . وهذا الفاعل إن كان أزليا ، ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة ، هو فعل دائم أزلى لا فى وقت دون وقت . وعلى هذا الأساس ينبغى أن يفهم الأمر فى الأول تعالى مع جميع الموجودات (٢) .

وهكذا استطاع ابن رشد تفسير العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى القول بالفيض على النحو الذى يوجد عند أسلافه (٣) . ولهذا يكون من الخطأ فيما يبدو لنا تأويل بعض آراء ابن رشد فى هذا المجال على أنها تتجه نحو المذهب الأفلوطينى . فنقده لأسلافه واتجاهه اتجاهاً أرسطياً ، وتأكيده الترابط الضرورى بين أجزاء الوجود سماوياً كان أو أرضياً والوصول من هذا كله إلى أن معطى الرباط هو معطى الوجود ، كل هذا يعد دليلا على بعده عن الاتجاه الأفلوطينى بعداً تاماً (٤) .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٣ .

(٣) M. Allard : Le rationalisme d’ Averroes p. 51-52.

(٤) ومن الذين ذهبوا إلى تأكيد الاتجاه الأفلوطينى : R.R. Walzer فى مادته عن ابن رشد بدائرة المعارف البريطانية — مجلد ٢ ، ص ٧٩٨ .

وكذلك الدكتور محمد توفيق بيصار فى كتابه : فى فلسفة ابن رشد — الوجود والخلود ص ٧١ — ٧٤ ، وأيضاً أحمد أمين فى كتابه : ظهر الإسلام جـ ٣ ص ٢٥١ ، ... وغيرهم .

الفصل الثالث : تفسير الظواهر الفلكية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- اهتمام ابن رشد بالبحث فى هذا المجال .
- ربط ابن رشد بين دراسته لهذا المجال وجوانب مذهبه الأخرى .
- صفات الأجرام السماوية .
- تأثر ابن رشد بأرسطو .

« ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تبن له حكمته إذا لم تبن له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه . وإذا لم يقف أصلاً على حكمته أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وهو بأى شكل اتفق وبأى كمية اتفقت وبأى وضع اتفق لأجزائه وبأى تركيب اتفق . هذا بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى . وهذه كلها ظنون فى بادئ الرأى . وكما أن من يظن هذه الظنون فى المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة ، كذلك الأمر فى المخلوقات . فتبين هذا الأصل ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأى .

[ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٦ — ١٧]

الفصل الثالث

تفسير الظواهر الفلكية

أولا : تمهيد :

كان لابد لابن رشد أن يقدم تفسيراً للظواهر الفلكية ، نظراً للارتباط الضرورى بين عالم ما فوق فلك القمر (العالم العلوى) وعالم تحت فلك القمر (العالم السفلى) والتأثير الذى تحدثه ظواهر العالم العلوى فى عالمنا هذا .

وإذا كان ابن رشد قد اهتم بتفسير الظواهر الفلكية اهتماماً كبيراً ، فإن هذا الاهتمام لم يكن مقصوراً على الناحية الفلكية فى حد ذاتها ، بل إنه كان مهتماً بالمزج بين الجوانب الفلكية والجوانب الفلسفية . وقد ظهر هذا الاهتمام سواء فى كتبه الخاصة ومقالاته أو فى شروحه وتلاخيصه على أرسطو(١) .

ونود أن نشير إلى أن المسلمين قد اهتموا بعلم الفلك ونظروا إليه أحيانا من زاوية دينية . أى أن من الأسباب التى دفعتهم للإهتمام بهذا المجال ، ما ورد فى القرآن من الآيات التى تكشف عن المنفعة الجليلة لكل الناس والتى قصد الله إليها من خلقه الأجرام السماوية وحركاتها المختلفة . وكذلك ما تدعو إليه الآيات من التأمل والتفكير فيما فى ذلك من النعمة الروحانية والحكمة الإلهية(٢)

---

(١) وإذا رجعنا إلى القوائم العديدة التى يذكرها المؤرخون من أعمال ابن رشد ، وجدنا له مختصر المجسطى . وقد ذكر Renan أن هذا المرجع قد أشير إليه فى قائمة الأسكوريال (Averroes et l'averroisme p. 74). كما يذكر أن له مقالة فى حركة الجرم السماوى (Ibid p. 79) . وقد أوردها ابن أبى أصيبعة (طبقات الأطباء ص ١٢٤) . هذا بالإضافة إلى مقالاته العديدة فى هذا المجال . ويبدو أن تلخيصه للمجسطى يعد أهم أعماله فى هذا المجال وقد أشار ابن خلدون إلى أن الأئمة من حكماء الإسلام كابن سينا وابن رشد قد اختصروا كتاب المجسطى (مقدمة ابن خلدون – تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ج ٣ ص ١١٠١) .

(٢) علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٢٣٢ – ٢٣٣ لكارلو الفونسو نلينو .

بالإضافة إلى هداية الإجرام للمسافرين فى الصحراء ومعرفة اوقات الصلاة وبدء شهر الصيام وغير ذلك من النواحى العملية(١) .

هذا بالإضافة إلى أن من أهم الصفات التى يصف بها المسلمون خالقهم هو أنه « رب العالمين » وفى هذا إشارة إلى تعدد ما فى الوجود من عوالم لا حصر لها ولا عد سواء ما كان منها مادياً أو غير مادى . يقول الله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير »(٢) .

بل إن البحوث عن سبب الحركات السماوية وطبيعتها عند العرب خارجة عن موضوع علم الهيئة وداخلة فى الحكمة الإلهية والطبيعية(٣) . يقول ابن رشد : « إن المنجم فى الأغلب يشرح الكيفية ، أما الطبيعى فيشرح العلة — وما يعطيه المنجم فى الأغلب إنما هو مظهر للحس من ترتيب الكواكب وكيفية حركاتها وعددها ووضعها إلى بعض ، أما الطبيعى فيشتغل بتعليل ذلك . . . . فلا يبعد أن المنجم فى الأغلب يأتى بعلة غير العلة الطبيعية فيتبين أن كيفية التعليل التى يبحث عنها الطبيعى ليست كيفية التعليل التى يبحث عنها المنجم . فإن هذا يعتبر العلل المجردة عن المادة أعنى العلل التعليمية ، والطبيعى يعتبر العلل الكائنة مع المادة . ففى العلمين يبحث لماذا السماء كروية ؟ فيقول الطبيعى لأنها جسم لا ثقيل ولا خفيف ، أما المنجم فيقول لأن الخطوط الخارجة عن المركز إلى محيط الدائرة هى متساوية(٤) .

---

1 – Carra de Vaux : Astronomy and Mathem atics , in Legacy of Islam P 379 .

وأيضاً : تراث العرب العلمى فى الرياضات والفلك لقدرى حافظ طوقان ص ٨٧ .

(٢) الآية ٢٩ من سورة الشورى .

(٣) علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٣٥ .

(٤) الشرح المطول لكتاب السماء والعالم . وقد نقلت هذه العبارة عن نلينو ، ص ٣٤ — ٣٥ نظراً لعدم وجود الشرح الأكبر بين أيدينا .

ثانيا — مذهب ابن رشد :

نود أولا الإشارة بإيجاز إلى صفات الأجرام السماوية حتى يتبين لنا مدى افتراقها عن العناصر الأرضية من جهة ، ومدى صلتها بها من جهة أخرى .

فهذه الأجرام غير متكونة ولا فاسدة ، ولاتقبل النماء ولا النقصان ، ولا الاستحالة . وهى مرتفعة عن أنواع التغيرات التى تلحق الكائنات الفاسدات من جهة ما هى كائنة فاسدة(١)

والجرم البسيط ليس له ضد . إذ لو كان له لكانت هنالك بالضرورة حركة مضادة لحركته . والتضاد إنما يوجد للأجسام من جهة ما هى متحركة حركة إستقامة ، إذا كان المتضادان فى الأين هما اللذان البعد بينهما غاية البعد ، حتى لا يوجد بعد أبعد منه . وهذا يوجد للخط المستقيم من جهة ما هو مستقيم ، ولا يمكن أن يوجد أبعد بعد للخط المستدير ، وذلك لأنه يمكن خروج خطوط منحنية لا نهاية لها من كل نقطتين تفرضان متضادتين ولا يوجد فيهما بعد أبعد(٢) .

فأى جرم إذن هو المضاد لهذا الجرم المستدير ؟ أهو جرم المتحرك حركة استقامة ، أم الأجرام المستديرة تضاد بعضها بعضاً ؟ . أما الأجسام المتحركة حركة إستقامة فليست مضادة له ، إذكان التضاد لهذه يلزمه ضرورة أن تتضاد حركاتها . والحركات المتضادة إنما توجد من قبل المكان المتضاد الذى هو الفوق والأسفل . وليس بين مكان الكرة والفوق والأسفل تضاد ، بل الكرة هى الفاعلة للفوق والأسفل .

---

(١) تلخيص السماء والعالم ص ٩ ، تاريخ العلم لجورج سارتون ج ٣ ص ٢١٥ ، من الترجمة العربية ،

D. Ross : Aristotle p. 96.

B. Russell : History of Western philosophy p. 216

Aristotle : De Caelo B. a Chapter 3.

(٢) تلخيص السماء والعالم ص ٩ وأيضاً :

L. Gauthier : Averroes p. 114–116

أما الحركة المستديرة فإنها لا تضاد الحركة المستديرة ، إذ لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا ، لأن الشيء لا يفسد نفسه(١) .

وإذا كان ابن رشد — متابعاً فى ذلك أرسطو إلى حد كبير — قد وصف الأجرام السماوية بأنها لا تخضع للكون والفساد وبأنها ليس لها ضد، فإنه يصف الجرم أيضاً بأنه متنفس ، إذ أنه متحرك من تلقائه حركة دائمة ، لأن الحركة فعل النفس . ولا يمكن أن يكون الأفضل من المتنفس غير متنفس . فأما أنه أفضل من المتنفس ، فلأنه هو المدبر له والمتقدم عليه تقدماً طبيعياً . هذا بالإضافة إلى أنه أزلى ، والأزلى أفضل من غير الأزلى . بل يظهر أنه متصور لما ها هنا ، وإلا ما اعتنى بالأشياء فى عالمنا هذا هذه العناية . ولذلك عظمه القدماء ورأوا أنه من الآلهة(٢) .

ويمتنع على هذا الجرم أيضاً السرعة حيناً والبطء حيناً . إذ الاختلاف الموجود فى الحركات إما أن يكون بحسب تغير لحق المحرك أو المتحرك أو كليهما ، وذلك ظاهر بالتأمل . وقد تبين أن هذا الجرم أزلى بجميع أجزائه .

وإذا كان أزلياً ، فأى حركة وجدت فى جزء من أجزائه فمحركها ضرورة أزلى . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان المحرك والمتحرك أزلياً لم يجز عليهما التغير ، وإذ لم يجز عليهما أو على أحدهما التغير ، لم يجز على هذه الحركة السرعة والإبطاء .

ولا يمكن أن تكون الأجسام السماوية أعظم أو أصغر مما هى عليه إذ كانت أزلية ، كذلك لا يمكن فى قوة جسم جسم منها أن تكون أشد مما هى عليه ، وإذا لم يمكن فيها أن تكون أشد مما هى عليه وأقوى لم يمكن فى الكواكب أن تكون أكثر مما هى عليه ولا أكبر . ولو كانت أكثر أو أكبر لما أمكن

---

(١) تلخيص السماء والعالم ص ١٠ — ١١ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٧ ، وأيضاً : تلخيص السماء والعالم لابن رشد ص ٤١ .

لهذه القوة أن تحركها هذه الحركة بهذه السرعة ، إلا أن تكون القوة أعظم لكون الجسم أعظم(١) .

وهذا الجرم يعد واحداً من جهة ما يتحرك هذه الحركة الواحدة . وسائر الحركات التي فيه إنما هي حركات جزئية بالإضافة إلى هذه الحركة . والحال فيه من جهة ما هو نفس كالحال في الحيوان ، فإن له حركة كلية ؛ وهي نقلته في المكان ، وحركات جزئية وهي تحريكه بعض أعضائه والحيوان قد صار واحداً بالقوة الواحدة التي توجد فيه مشتركة لجميع جسده وصار له عضو واحد رئيسي ، وموضوع لهذه القوة فأعضاؤه كثيرة من أجل أن له قوى جزئية كثيرة ولكن صار جسده واحداً بالرباط والاتصال والجسم السماوي واحد من جهة القوة الواحدة المشتركة له ، وكثير من جهة القوى الأخرى وبهذه القوة المشتركة ، أمكن أن يتحرك كله معاً كأنه عظم واحد متصل وإن كانت أجزاؤه منفصلة » . فهو واحد بالقوة الواحدة التي فيه وإن لم يكن واحداً بالرباط والاتصال لبساطة أجزائه وتشابهها ولأنه ليس له مبدأ مضاد(٢) .

وإذا كان قد ظهر أن الأزلي غير فاسد وغير كائن ،وأنه ليس فيه قوة على الفساد ، وإذا كان العالم بهذه الصفة ، فإن الجرم السماوي ليس فيه قوة أصلا على الفساد ، لا في جزئه ولا في كله . وبهذا تباين مادته مادة الأجسام المتحركة حركة استقامة ، أي الماء والنار والهواء والأرض . فحركته حركة دائرية دائمة غير متغيرة ، وقوامه العنصر الخامس وهو الأثير (٣) .

---

(١) تلخيص السماء والعالم ص ٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ — ٦٠ — ٦١ وأيضاً :

E. Renan , Averroes et l'averroisme p. 106.

(٣) تلخيص السماء والعالم لابن رشد ص ٣٧ — ٣٨ ،

Aristotle : De Caelo B. 1, ch. 3.

تاريخ العالم لجورج سارتون جـ ٣ ص ٢١٥ ،من الترجمة العربية وأيضاً :

Russell : History of Western philosophy p. 216.

وهذه الأجرام لايلحقها الكلال والتعب وبالتالى النوم. فإن هذا يعرض للحيوان ولا يعرض للأجرام السماوية . « فإن تلك لما لم يلحقها الكلال ، ولم تكن مغتذية لم تكن محتاجة إلى النوم(١) . إذ كمال الحى بما هو حى . هو الحركة ، وإذا كان يلحق السكون الحيوان الكائن الفاسد ، فإن ذلك يكون بالعرض ، أى من قبل الهيولى ضرورة . إذ التعب والكلال يدخل على هذا الحيوان من جهة أنه هيولانى ، وأما الحيوان الذى لا يلحقه كلال ولا تعب ، فواجب أن تكون حياته كلها وكماله فى الحركة(٢) .

فهلذا الجرم العالى الشريف لاتسكن حركته ألبتة ، لأن موضع هذا الجرم المستدير واحد ، أعنى موضع ابتداء حركته هو موضع آخر حركته ، ولذلك أصبح دائم الحركة ولا يسكن إطلاقاً(٣) .

الأجرام السماوية تتصف إذن بمجموعة من الصفات ، يذكرها إبن رشد متأثراً فى ذلك ـ كما سبق أن أشرنا ـ بأرسطو ، وببعض فلاسفة المشرق الذين بحثوا فى هذا الجانب وخاصة الفارابى وابن سينا .

بقى أمامنا التساؤل عن حركة الجرم السماوى ، وهل هى صادرة من جهة الحس أو التخيل ، أم من جهة التصور الذى يكون بالعقل .

من الممتنع أن يكون للجرم السماوى حواس ، إذ وضعت الحواس فى الحيوان من أجل السلامة . وما يقال عن الحواس يقال عن التخيل . هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يكون تخيل دون حس ولو كانت حركة هذا الجرم عن الحواس أو عن التخيل لم تكن حركته واحدة متصلة(٤) . وإذا

---

(١) تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لابن رشد ص ٢٢١ ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٢) تهافت التهافت ص ١١٦ .

(٣) Aristotle : De Caelo, Bl, Cha. 9.

(٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٨ .

كان ذلك كذلك لم يبق إلا أن تكون حركته عن الشوق الذى يكون عن التصور بالعقل(١) . فهذه الأجرام أزلية وليس لها القوى المتخيلة على ما يزعم ابن سينا . فإن القوى المتخيلة لا يمكن أن تكون دون الحواس . والمقصود بالقوى المتخيلة ما يتحرك بها الحيوان عن المحسوسات بعد غيبتها ، وذلك أيضاً فى الأكثر لمكان السلامة . وأيضاً لو كان الأمر فى الأجرام السماوية — على ما يقوله ابن سينا — من أنها تتخيل الأوضاع التى تتبدل عليها ، لم تكن حركتها واحدة ومتصلة ، لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة ، واختلاف الأحوال فيها . وإنما الأوضاع فيها بضرب من العرض وبإضافة بعضها إلى بعض . وذلك أن الميل الذى يكون لحركة الشمس إنما هو شئ حادث عن وضع فلكها من الفلك الأعظم . ولهذا ليس لها حركات جزئية ، وإنما حركتها واحدة ومتصلة(٢) .

فالأجرام السماوية ليس لها من قوى النفس إلا العقل ، والقوة الشوقية أى الحركة فى المكان(٣) ؛ فالذى يتحرك إلى الحركة بما هى حركة هو متشوق لها ضرورة . والذى يتشوق الحركة هو متصور لها ضرورة . وهذا أحد المواضع التى يظهر منها أن الأجرام السماوية ذوات عقول وشوق . وقد يظهر ذلك من مواضع شتى منها أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية يتحرك الحركتين المتضادتين معاً . وهما الغربية والشرقية ، وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فإن المتحرك بالطبيعة إنما يتحرك حركة واحدة فقط (٤) .

والأجرام السماوية حية من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٦ وأيضاً : تهافت التهافت ص ١١٨ — ١١٩ .

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٥٩٤ .

(٤) تهافت التهافت ص ١١٥ ، وأيضاً :

G. Quadri : La philosophie Arabe dans l'Europe mediévale P. 257.

والشكل وأنها تتحرك بذاتها من جهات محدودة لا من أى جهة اتفقت. وكل ما هذا صفته ، فهو حى ضرورة . فإننا إذا رأينا جسما محدود الكيفية والكمية . يتحرك فى المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شئ خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين متقابلتين ، قطعنا أنه حيوان . وإنما قلنا لا من قبل شئ خارج ، لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس إذا حضره حجر المغناطيس من خارج ، وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أى جهة اتفقت (١).

« فإذا قابل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقننة عن حركات الكواكب ، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات ، وهى ذوات أشكال محدودة ، ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة ، حركات متضادة ، علم أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هى عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة . ويزيده إقناعاً فى ذلك رؤيته الكثير من الأجسام الصغيرة الحقيره الخسيسة المظلمة الأجساد والتى هاهنا ، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها وخساسة أقدارها وقصر أعمارها من إظلام أجسادها ، وأن الجود الإلهى أفاض عليها الحياة والإدراك التى بها دبرت ذاتها ، وحفظت وجودها وعلم أيضاً على القطع أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية مدركة أكثر من هذه الأجسام لعظمها أجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه : « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لايعلمون »(٢) » .

وهذا يؤدى إلى القول بوجود عقل للسماء ؛ إذ لما تبين أن المحرك لما هو عقل برئ من المادة ، لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور . وإذا كان ذلك كذلك ، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة.

---

(١) تهافت التهافت ص ١٥ — ١٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٠ .

وقد يظهر ذلك من جهة أخرى ، حين نرى أن حركتها شرط فى وجود ما هاهنا من الموجودات ، أو حفظها ، وأن ذلك لا يمكن أن يكون عن الاتفاق(١) .

ولكن على أى نحو يكون هذا العقل ؟ وكيف يدرك ما هاهنا من الموجودات ؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تمس مشكلة العلم الإلهى .

إذ لما تقرر وجود مبادئ بهذه الصفة ، أى ليست أجساماً ، ولا قوى فى أجسام وكان قد تقرر من أمر العقل الإنسانى أن للصور وجودين . وجود معقول ، إذا تجردت من الهيولى ، ووجود محسوس ، إذا كانت فى هيولى ، وجب أن تكون هذه الموجودات المفارقات بإطلاق عقولا محضة ، لأنه إذ كان عقلا ما هو مفارق لغيره ، فما هو مفارق بإطلاق ، أحرى أن يكون عقلا(٢) .

هذا بالإضافة إلى أن ما تعقله هذه العقول ، هو صور الموجودات . والنظام الذى فى العالم كالحال فى العقل الإنسانى ، إذ كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هى فى غير هيولى(٣) . فالأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وتدبيرها لما هاهنا من الموجودات إنما هو من قبل أنها ذوات نفوس(٤) .

ولكن إذا قايسنا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنسانى ، رأينا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنسانى ، وإن كانت تشترك مع العقل الإنسانى فى أن معلولاتها هى صور الموجودات ونظامها ، كما أن العقل الإنسانى يدرك من الموجودات صورها ونظامها . لكن الفرق بينهما أن

---

(١) المصدر السابق ص ١١٥ — ١١٦ وأيضاً :

P. Duhem : Le systeme du monde Tome. 4, P. 555.

(٢) تهافت التهافت ص ٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ ، وأيضاً : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٤) تهافت التهافت ص ٥٦ .

صور الموجودات هى علة للعقل الإنسانى ، وأما تلك فمعلولاتها هى العلة فى صور الموجودات . وذلك أن النظام والترتيب فى الموجودات إنما هو شئ تابع ولازم للترتيب الذى فى تلك العقول المفارقة ; وأما الترتيب الذى فى العقل الإنسانى فينا ، فإنما هو تابع لما يدركه فى ترتيب الموجودات ونظامها ، ولذلك كان ناقصاً جدا ، لأن كثيراً من النظام والترتيب الذى فى الموجودات لا يدركه العقل الذى فينا . فإذا كان ذلك كذلك ، فلصور الموجودات المحسوسة مراتب فى الوجود أخسها وجودها فى المواد ، ثم وجودها فى العقل الإنسانى ، ثم وجودها فى العقول المفارقة ، ثم لها فى تلك العقول مراتب متفاضلة فى الوجود بحسب تفاضل تلك العقـــول فى أنفسها(١) .

وإذا أدركنا هذا وأدركنا الفرق بين العقل الإنسانى والعقول المفارقة ، عرفنا على أى جهة يقال فى عقول الأجرام السماوية أنها تعقل الأشياء كلها ، وعلى أى جهة يقال فيها إنها لا تعقل ما دونها . ومن هذه الجهة يقال إنها عالمة بالشيء الذى صدر عنها ، إذا كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم ، يلزم ضرورة أن يكون معلوماً ، وإلا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض(٢) ".

ويكشف لنا ابن رشد عن وجه الترابط الضرورى بين العالمين ، فيذهب إلى أن وجود المبادىء المفارقة مرتبط بمبدأ أول فيها ، ولولا ذلك لم يكن هاهنا نظام موجود . فالله سبحانه ، وهو المبدأ الأول ، هو الذى جعل جميع الأفلاك تتحرك الحركة الخاصة بها . وكذلك أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات . وبهذا الأمر قامت السموات والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول فى المدينة ، قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له

---

(١) المصدر السابق ص ٥٦ ، وأيضاً : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٥ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٥ — ١٤٦ .

الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس ، كما قال الله : « وأوحى فى كل سماء أمرها » وهذا التكليف والطاعة هو الأصل فى التكليف والطاعة التى وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً(١) .

وإذا كان هناك فلاسفة — كابن سينا — يذهبون إلى فكرة صدور هذه المبادئ بعضها عن بعض ، فإن هذا شيء غير معروف من مذاهب قدماء الفلاسفة ، وإنما الذى عندهم هو أن هذه المبادىء لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما يتبين ذلك فى قوله تعالى : « وما منا إلا له مقام معلوم » وهذا الارتباط بين هذه المبادئ هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول ، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق فى ذلك الموجود إلا هذا المعنى فقط ، وكذلك ارتباط وجود كل موجود بالواحد(٢) .

فلو تخيلت آمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ، ولا وجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعته ، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة ، فإنه أعطى كل شيء وجوده فى أنه مأمور ، ولا وجود له إلا من قبل الآمر الأول . وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه قد عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف(٣) .

ولو تأمل الإنسان ما هاهنا ، ظهر له أن الأشياء التى تسمى حية عالمة هى الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة

---

(١) تهافت التهافت ص ٤٩ ، وأيضاً :
P. Duhem : Le systeme dumonde, T. 4, P. 555 – 556.
(٢) تهافت التهافت ص ٤٩ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٩ .

تتولد منها أفعال محدودة . ولذلك قال المتكلمون إن كل فعل فإنما يصدر عن حى عالم(١) . وإذا حصل للإنسان هذا الأصل وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة يلزم عنه أفعال محدودة منتظمة ، فهو حى عالم ، وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس ، وهو أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة ، يلزم عن ذلك فى الموجودات التى دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات ؛ تولد عن ذلك أصل ثالث لا شك فيه ، وهو أن السموات أجسام حية مدركة(٢) — كما تبين فيما سبق — ، وهذه الحياة وهذا الإدرك يؤثران فى عالمنا هذا . فلابد من وجود الجرم السماوى لوجود الأسطقسات على أنه حافظ وفاعل وصورة وغاية(٣) .

ولقرب هذا الجرم مما لدينا وبعده واختلاف أوضاعه تحدث الحركات الكائنة الفاسدة ، وإلا لما أمكن وجود حركة حادثة عن محرك أزلى ومتحرك أزلى(٤) «فالسبب فى وجود أجناس ما كائنة فاسدة بالأجزاء ، أزلية بالكل ، وجود موجود أزلى بالجزء والكل وهو الجرم السماوى . والحركات التى لا نهاية لها قد صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهى حركة الجرم السماوى . وليست حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا فى الذهن فقط ، وحركة الجرم السماوى قد استفادت الدوام ، وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء ، من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى ، ومن قبل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ويسكن حيناً من جهة ما هو متحرك ، كما نجد ذلك فى المحركات التى لدينا »(٥) .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٠ .

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٥٥ ، وأيضاً :

P. Duhem : Le systeme Du monde, T. 4, P. 535.

(٤) تلخيص السماع الطبيعى ص ١٢٦ .

(٥) تهافت التهافت ص ٧٣ .

فالأجسام لا تخلو أن تكون إما مستديرة ، فتكون لا ثقيلة ولاخفيفة ، وإما مستقيمة ، فتكون إما ثقيلة وإما خفيفة ، أعنى إما ناراً وإما أرضاً وإما ما بينهما ، وأن هذه لا تكون إلا مستديرة أو فى محيط مستدير . إذ كل جسم إما أن يكون متحركاً من الوسط . أو إلى الوسط وإما حول الوسط ومن تحركات الأجرام السماوية يميناً وشمالا امتزجت الأجسام وكان منها جميع الكائنات المتضاده . وهذه الأجسام لاتزال من أجل هذه الحركات فى كون دائم وفساد دائم ، أعنى فى أجزائها . ولو تعطلت حركة من هذه الحركات فسد هذا النظام والترتيب ، إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد الموجود من هذه الحركات . ولو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام ، أو كان نظاماً آخر . وعدد هذه الحركات ، إما على طريق الضرورة فى وجود ما هاهنا وإما على طريق الأفضل(١)

ويحاول ابن رشد الكشف بطريقة تفصيلية عن تأثير هذه الأفلاك فى عالمنا فيذهب إلى أنه من المعروف بنفسه أن حركات السموات يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما هاهنا وحفظه من الحيوان ، والنبات والجماد .

فلولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل ، لم يكن هاهنا فصول أربعة ولو لم يكن هاهنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان ، ولا جرى الكون على نظام فى كون الأسطقسات بعضها عن بعض . مثال ذلك أنه لو بعدت الشمس إلى جهة الجنوب برد الهواء فى جهة الشمال ، وكثر كون الأسطقس المائى ، وكثر من جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائى ، وقل تولد الأسطقس المائى . ويحدث عكس ذلك فى الصيف ، أى إذا صارت الشمس قرب سمت رءوسنا(٢) . وليس الأمر مقصوراً على الشمس فحسب ، بل يتعداه إلى القمر وجميع الكواكب ، إذ لكل منها أفلاك مائلة ، وهى لا تفعل فصولا فى حركتها الدورية ، وأعظم من هده كلها فى ضرورة وجود المخلوقات

(١) المصدر السابق ص ١٥ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٠ .

وحفظها بالحركة العظمى اليومية الفاعلة بالليل والنهار . وهذا ما يدل عليه قول الله تعالى : « سخر لكم الليل والنهار »(١) .

فليس فى عالمنا حركة ولا مسير ولا رجوع إلا وللكواكب مدخل فى وجودها . ولو اختل منها شىء لاختل الموجود هاهنا(٢) ولذلك ينبغى الاعتقاد بأن جميع ما يظهر فى السماء هو لموضع حكمة غائية ، وسبب من الأسباب الغائية(٣) .

فإذا علم الإنسان أن الأجرام السماوية ، مع عنايتها بما هاهنا ، غير محتاجة إليها فى وجودها ، علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوان والنبات والجمادات وأن الآمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة إذ لو كان جسماً ، لكان واحداً منها ، وكل واحد منها مسخر لما دونه هاهنا من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته فى وجوده . وأنه لولا مكان هذا الآمر ، لما اعتنت بما هاهنا على الدوام والإتصال لأنها مدبرة ولا منفعة لها خاصة فى هذا الفعل ، والآمر هو الله . وهذا كله معنى قوله تعالى : « أتينا طائعين »(٤) .

فلو رأى الإنسان جماً عظيماً من الناس ، ذوى خطر وفضل ، مكبين على أفعال محدودة ، لا يخلون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية فى وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ، لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لهم أميرا هو الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العناية بغيرهم المستمرة ، وهو أعلى قدرا منهم وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له(٥) .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ .
(٢) المصدر السابق ص ١١٨ .
(٣) المصدر السابق ص ١١٨ .
(٤) المصدر السابق ص ٥٠ — ٥١ وأيضاً مقدمة الفريد البستانى لكتاب الكليات فى الطب ص ١٢ .
(٥) تهافت التهافت ص ٥١ .

وإذا أضاف الإنسان إلى ذلك أمرا آخر ، وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلى ، كأنهم يعتنون بخادم واحد ؛ علم على القطع أن لجماعة كل كوكب آمراً خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل الآمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ، أن يكون منها جماعة ، كل واحدة منها تحت آمر واحد . كذلك الأمر فى الأجرام السماوية التى أدرك القدماء من هذه الحركات وهى نيف على الأربعين ، ترجع كلها إلى سبع آمرين ، وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء فى عدد الحركات إلى الآمر الأول سبحانه(١) .

ومما يؤيدضرورة رجوع هذه المبادئ إلى مبدأ واحد ، رؤيتنا أفعال هذه الأجرام السماوية الصادرة عن حركتها متعاضدة على وجود موجود موجود مما لدينا وحفظه ، حتى لو رفعنا واحدة من هذه الحركات ، لاختل وجود الأشياء وفسد نظامها(٢) ولذلك نرى القمر وبعض الكواكب كأنها تخدم فى حركاتها الشمس وتتقبل آثارها . دليل ذلك أننا نجدها تسير أبداً فى أبعاد محدودة منها ، أعنى فى القرب والبعد ، مسيرات محدودة أعنى فى السرعة والإبطاء ، ولا يمكن أن يكون هذا الفعل لها بالعرض(٣) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهى تؤم ضرورة فى حركاتها غاية واحدة ، ولما لم يكن وجودها من أجل الأشياء التى هنا ، فتلك الغاية التى تشترك فيها هى العلة فى اتفاقها وتعاضدها على وجود موجود موجود مما لدينا . فإن المفعول إذا كان وجوده بأكثر من محرك واحد ، فإنما يلتئم وجوده بالذات باشتراك هؤلاء المحركين فى غاية واحدة(٤) . وإلى هذا المعنى أشار الله تعالى بقوله « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤١ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤١ .

(٤) المصدر السابق ص ١٤١ .

وبالجملة إنما صار العالم واحداً بمبدأ واحد ، وإلا كانت الوحدة موجودة له بضرب من العرض أو لزم ألا يوجد . فالحال فى العالم كالحال فى مدينة الأخيار فانها وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة ، فإنها ترتقى إلى رئاسة واحدة ، وتؤم غرضاً واحداً ، وإلا لم تكن واحدة(١) .

هذا هو تفسير ابن رشد للظواهر الفلكية ، تفسير حاول فيه الربط بين الوجود الأرضى والوجود السماوى ، أى الوجود السفلى والوجود العلوى ، وهو تفسير يحاول من خلاله رد كل ما يحدث فى العالم الى أسباب ضروية تدرك بالعقل .

واذا كان ابن رشد قد وقع فى العديد من الأخطاء ، فان هذه الأخطاء ناتجة من التصور القديم للأفلاك السماوية ، ذلك التصور القديم الذى أصبح الآن فى ضوء العلم الحديث لا أساس له .

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤١ .

الباب الرابع

العقل والإنسان

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الخير والشر

الفصل الثانى : القضاء والقدر

الفصل الأول : الخير والشر

يتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- نقد وجهة نظر المتكلمين (الأشاعرة) .
- ارتباط رأى ابن رشد فى الخير والشر برأيه فى التأويل .
- الخير الأكثر والشر الأقل .
- العناية والغائية وصلتهما بالخير والشر .
- أوجه ارتباط هذه المشكلة بمشكلة العلم الإلهى .
- الصلة بين تفسير الخير والشر ، ورد كل شئ فى العالم إلى أسباب تدرك بالعقل .

تقديم

إذا كنا قد درسنا فى الباب الثانى موضوع المعرفة وكشفنا عن النزعة العقلية عند فيلسوفنا فى هذا المجال ، ودرسنا فى الباب الثالث مشكلة الوجود بكافة مستوياتها ، فقد آن لنـــا أن ننتقل من المعرفة والوجود إلى دراسة الإنسان .

والواقع أن مفكرى الإسلام سواء كانوا متكلمين أو فلاسفة أو متصوفة قد اهتموا بهذا المجال . صحيح أنهم اهتموا بالبحث فى المجال الإلهى أكثر من بحثهم فى المجال الإنسانى ، ولكن هذا لا ينفى أنهم أثاروا بعض الموضوعات المتعلقة بالإنسان من قريب أو من بعيد . ومن هنا لم يغفل فلاسفة العرب البعد الإنسانى كما يحلو للبعض أن يقول .

وفى هذا الباب سندرس مشكلتين : مشكلة الخير والشر وهذا موضوع الفصل الأول ، ومشكلة القضاء والقدر وهذا موضوع الفصل الثانى . وسنرى كيف تجلت النزعة العقلية عند فيلسوفنا فى دراسته لهذه المشكلة أو تلك . وسنرى أيضاً أن طبيعة دراسة المشكلتين إنما تتمثل فى المزج بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى بحيث يبدوان كالأوانى المستطرقة فى إنفصالها واتصالها معاً .

« فالشر فى أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فان وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير ، فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار منها بحيث اذا تأدت بها المصادمات الواقعة فى مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف ، وجب احتراقه ، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام ، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فى هذه الأشياء انما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه ، فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر ؛ فيكون تركه شراً من ذلك الشر »

[ابن سينا : كتاب الإلهيات من الشفاء - جزء ٢ ص ٤١٧ — ٤١٨]

الفصل الأول

الخير والشر

أولا : تمهيد :

الواقع أن ابن رشد قد اهتم بدراسة هذه المشكلة ، مشكلة الخير والشر ، كما اهتم بها كثير من الفلاسفة الذين سبقوه والذين جاءوا بعده فنجد عند أرسطو على سبيل المثال اهتماماً بالبحث فى هذه المشكلة . وما يقال عن أرسطو يقال عن فلاسفة المسيحية : ومنهم القديس أوغسطين الذى نجد عنده اهتماماً بدراسة هذه المشكلة ، وذلك حين حاول تفسير الشرور بحيث لا يتعارض وجودها مع التسليم بالغائية والعناية الإلهية ؛ وسنشير الى هذه الفكرة فيما بعد حين دراستنا للدليل الغائى عند فيلسوفنا ابن رشد .

واذا كان ابن رشد قد تأثر بأرسطو على وجه الخصوص ، فإنه قد تأثر أيضاً بفلاسفة المشرق العربى الذين سبقوه الى البحث فى هذه المشكلة ، وخاصة الفارابى وابن سينا ، اذ نجد بعض أوجه الشبه بين آراء ابن رشد حول هذه المشكلة ، وآراء ابن سينا على وجه الخصوص .

وما يقال عن الفلاسفة ، يقال عن المعتزلة ، من حيث تأثر ابن رشد ببعض آرائهم فى هذا المجال ، وخاصة فى نقده للأشاعرة الذين أرجعوا معيار التمييز بين الخير والشر أو الحسن والقبيح الى الشرع وليس الى العقل ، وإن كان اتجاه ابن رشد ، غير اتجاه المعتزلة كفرقة كلامية ، ومنهجه غير منهجهم فى دراسة هذه المشكلة ، وغيرها من مشكلات تتعلق بالوجود أو الإلهيات .

واذا كان ابن رشد قد اهتم بنقد المتكلمين وخاصة الأشاعرة ؛ فإننا سوف لا نقف عند تفاصيل هذا النقد ، بحيث نركز بصفة رئيسية على الجانب الإيجابى من مذهبه فى هذا المجال ، مجال الخير والشر :

ثانيا : مذهب ابن رشد :

يذهب ابن رشد إلى أن الله قد وصف نفسه فى كتابه بالقسط ، ونفى عن نفسه الظلم ، فقال : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط »(١) ، « وما ربك بظلام للعبيد »(٢) .

وإذا كانت هناك آيات تدل على هذا الرأى ، فإن هناك آيات تشير إلى أن الله يضل ويهدى ، كقوله تعالى : « كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء »(٣) ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها »(٤) . بيد أن هذه الآيات لا يمكن حملها على ظاهرها ، وذلك لوجود آيات كثيرة تعارضها بظاهرها ، مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ، كقوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » . ومن البين أنه إذا لم يرض لهم الكفر ، فإنه لا يضلهم . وإذا قالت الأشاعرة إنه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه ، أو يأمر بما لا يريد ، فإننا نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله وهو كفر(٥) . وإذا سلمنا بوجود هذا التعارض ، فيجب فى هذه الحالة الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل(٦) :

وإذا كان ابن رشد يرى هذا ، فإنما يراه بناء على قانونه فى التأويل الذى يذهب فيه إلى أن الظاهر يقبل التأويل ، وقد حاول ابن رشد ذلك فى بعض الآيات :

فقوله تعالى : « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ، يقصد به المشيئة

---

(١) الآية ١٨ من سورة آل عمران .
(٢) الآية ٤٦ من سورة فصلت وهو ينقد رأى الأشاعرة هنا بآيات قرآنية لأنه يريد محاربتهم بنفس السلاح الذى استدلوا به على آرائهم .
(٣) الآية ٣١ من سورة المدثر .
(٤) الآية ١٣ من سورة السجدة .
(٥) مناهج الأدلة ص ٢٣٤ .
(٦) المصدر السابق ص ٢٣٤ .

السابقة التي اقتضت ان يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون ، أي مهيئون للضلال بطبائعهم ومسوقون إليه بما تكتنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج(١) .

وقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، معناه أنه لو شاء ألا يخلق خلقاً مهيئين لأن يعرض لهم الضلال – إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج أو من قبل الأمرين كليهما – لفعل . ولكون خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم . لا لأن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال(٢) .

وقوله تعالى : «كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء» ، يعني به أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة ، كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة لها(٣) .

بيد أن هذا لا يكفي فيما يرى ابن رشد لتفسير المشكلة ، إذ لا بد أن نتساءل عن السبب في خلق صنف من المخلوقات يكون بطبعه مهيئا للضلال ، إذ أن هذا هو غاية الجور(٤) وللإجابة عن هذا التساؤل يجب القول أن الحكمة الإلهية اقتضت خلق هذا الصنف المعرض بطبيعته للضلال . « وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان ، والتركيب الذى ركب عليه ، اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل ، أشراراً بطباعهم ، وكذلك الأسباب المرتبة من خارج لهداية الإنسان ، لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة ، وإن كانت للأكثر مرشدة . فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين : إما ألا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٤ – ٢٣٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٣٥ .

فى الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل وإما ان يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل . ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل »(١) .

وفى هذا القول صعود إلى فكر أرسطو ، وذلك فيما يختص بفكرة صدور الشر عن الهيولى(٢) . والحق فى ذلك أن العناية موجودة ، وأن ما جرى على غير عناية هو من ضرورة الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل . فالسبب الذى من أجله كان النظام فى أفعال الأمور الهيولانية يعد قليلا هو أن مبدأ كل واحد من هذه لا يمكن فيه أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا(٣) . ومن أمثلة الشر فى الهيولى ، الفساد والهرم وغير ذلك(٤) ، « وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما لم يكن هذا الموجود إلا على أحد أمرين : إما ألا توجد هذه الأشياء التى يلحق وجودها شر ما فيكون ذلك أعظم شراً ، وإما أن توجد بهذه الحال ، إذ كان لا يمكن فى وجودها أكثر من ذلك . فالنار منفعتها فى العالم بينة ، واتفق لها بالعرض أن تفسد كثيراً من الحيوان والنبات »(٥) .

فوجود الأشياء على هذه الصورة يهدينا إلى التعرف على وجود العناية فى الطبيعة . وسيتبين عند دراسة دليل العناية الظواهر المختلفة لهذه العناية ، وهى التى تتمثل فى الشمس والقمر والشتاء والصيف وغير ذلك من أشياء إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن وجودها وبقاءها محفوظة الأنواع شىء

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٥ – ٢٣٦ ، تهافت التهافت ص ٤٧ ، وأيضاً : المواقف للإيجى ج ٨ ، ص ١٧٩ – ١٨٠ .

(٢) ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون ص ٤٤ .

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ، ص ١٧١٥ .

(٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٦٢ .

(٥) المصدر السابق ص ١٦٢ – ١٦٣ .

مقصود ضرورة ، ولا يمكن أن تكون فاعلة بالإتفاق(١) . وبهذا الرأى تنحل الشكوك الكثيرة التى توجه إلى العناية . « وينبغى أن تعلم أن هذا هو رأى أرسطو فى العناية ، وأن به تنحل الشكوك العارضة فى العناية »(٢) .

وعلى هذا يكون الشر فيما يذهب فيلسوفنا ابن رشد ، حادثاً بالعرض ، شأنه فى ذلك شأن العقوبات التى يضعها مدبرو المدن الفاضلون . فإنها شرور وضعت من أجل الخير لا على القصد الأول(٣) . فلما كانت الموجودات تؤم غاية واحدة وهى النظام الموجود فى المعسكر من قبل قائد المعسكر ، والنظام الموجود فى المدن من قبل مديرى المدن ، فإن هذا قد أدى إلى اعتقاد الفلاسفة بأن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة(٤) . وقد حاول ابن رشد تفسير الآية القائلة : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » على ضوء الفكرة السالفة . ومرد ذلك أنه يريد الإرتفاع إلى إله واحد رغم وجود كل من الخير والشر ومن هنا يرتبط بحث مشكلة الخير والشر بمبحث الوحدانية ، أى يجب محاولة تفسير الشر دون النزول على قول القائل بأن هناك إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر(٥) .

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٠ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٧١٥ ، ولم يتأثر ابن رشد بأرسطو فحسب بل تأثر بالفارابى وابن سينا أيضاً .

فالفارابى يقول : إن الخير والنظام هو المقصود بالذات ، أما الشر فإنه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها وعلى سبيل العرض (تجريد رسالة الدعاوى القلبية للفارابى ص ٧) .

أما ابن سينا فإن بحثه فى الأشياء الطبيعية قد أداه إلى القول بأن « جميع الأشياء الطبيعية تنساق فى الكون إلى غاية وخير ، وليس يكون شىء منها جزافاً ولا اتفاقاً إلا فى الندرة ، بل لها ترتيب حكمى وليس فيها شىء معطل لا فائدة منه . » . (النجاة ص ١٠٢ – القسم الثانى) . وعلى أساس هذه الفكرة فسر وجود الشر فى الموجودات .

راجع : الإلهيات لابن سينا جـ ٢ ص ٤١٧ – ٤١٨ ، النجاة لابن سينا – القسم الإلهى ص ٢٨٩ . وأيضاً : الفصل الذى كتبناه عن مشكلة الغائية عند ابن سينا فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ، (دار المعارف بالقاهرة) .

(٣) تهافت التهافت ص ٤٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٧ .

(٥) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٧١٥ وأيضاً : تهافت التهافت ص ٤٧ .

وترتبط دراسة هذه المشكلة أيضاً بفكرته عن العلم الإلهي . فاذا قيل إن العلم الإلهي يتعلق بكل جزئية صغيرة من جزئيات هذا العالم ، فان هذا يؤدى إلى صعوبة تفسير الخير والشر وإدراك طبيعتهما . فيجب إذن أن يفسرا على نحو كلى ، لا أن يفسرا بالقول بأن الله يهتم بكل جزئية صغيرة . « ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات ، وهى حفظها بالنوع ، إذ لا يمكن فيها حفظها بالعدد . فأما الذين يرون أن عناية الله متعلقة بشخص شخص ، فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق . أما صدقه فمن قبل أنه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهى موجودة لصنف من ذلك النوع . وإذ كان هذا هكذا ، فالقول بأن الله يعتنى بأشخاص قول صادق بهذه الجهة . وأما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره ، فذلك لا يقتضيه الجود الإلهى »(١) .

ومن هنا جاء رأى أرسطو فى العناية على أساس أن عناية الله بالكائنات من قبل الناموس الثابت الموضوع لها . «وبهذا الرأى . تنحل الشكوك العارضة فى العناية . وذلك أن هاهنا قوماً قالوا إنه لا يوجد ثمة شىء إلا والله يعتنى به ، لأنهم زعموا أن الحكيم لا ينبغى أن يترك شيئاً دون عناية ، ولا أن يفعل شراً ، وأن أفعاله كلها عدل. فعاند قوم هذا القول بما يوجد كثيراً من حدوث أشياء هى شرور ، وليس ينبغى للحكيم أن يفيدها ، فصار هؤلاء إلى الطرف المناقض ، وقالوا لذلك إنه ليس هاهنا عناية أصلا »(٢) .

فالله إذن عند ابن رشد يعلم سنن الكون العامة . وهو يهتم بالنوع أساساً إذ لو كان عالماً فحسب بالجزئى ، لترتب على ذلك حدوث أشياء مستمرة فى ذاته ، هذا بالإضافة إلى أنه لابد أن يكون الشر من عمله(٣) . وعلى هذا تفسر العناية الإلهية بأنها سبب الأشياء العام ، وبهذا يعزى إلى الله كل ما فى العالم

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٣ ص ١٦٥٧ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٧١٥ .

(٣) E. Renan . Averroeset l'Averroirsme P. 101

من خير ما دام قد أراده ، ولكن الشر لا ينسب إليه لأنه من نتيجة الهيولى(١).

والذين ينتهون بنظرهم إلى إنكار العناية ، أو افتراض أن هنالك إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر ؛ إنما ينتهون إلى ذلك لأنهم وقفوا عند حوادث فردية يبدو للناظر أنها تتجه إلى الشر . ولكننا لا ينبغى لنا الوقوف عند مجرد هذه الحوادث الجزئية الفردية ، بل الارتقاع من ذلك إلى التفسيرات الكلية .

فيكفى إثبات أن العالم فى جملته يتجه إلى الخير . وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التى قد يبدو منها أنها تتجه إلى الشر كما دعا قبل ذلك إلى تأويل الآيات المتعارضة فى هذا المعنى(٢) . فالنار مثلا إنما خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ، لكن عرض من طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات . وإذا قويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشر ، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى هو خير ، كان وجودها أفضل من عدمها ، فكان خيراً »(٣) . وبهذا تفهم السر فى خلق النار على الرغم من كونها مضرة فى بعض الحالات الفردية لا أن يعسر علينا ذلك فنحاول إخراج الله عن كونه يتصف بالعدل أصلا ، وأن الأفعال كلها تكون فى حقه لا عدلاً ولا جوراً كما ظن ذلك المتكلمون(٤) .

ولما كان هذا الظن من جانب المتكلمين يؤدى إلى عدم الاعتراف بالخصائص الثابتة الضرورية للأشياء ، فانه يجب نقد القول بأن الأمور كلها ممكنة بالنسبة لله تعالى . إذ من الواضح أن الأمور كلها غير ممكنة للإله تعالى ، إذ لا يمكن أن يكون الفاسد أزلياً ، ولا أن يكون الأزلى فاسداً . كما

---

(١) Ibid : P. 101.

(٢) مناهج الأدلة ص ٢٣٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٣٧ .

لا يمكن فى المثلث أن تعود زواياه مساوية لأربع قوائم ، ولا فى الألوان أن تعود مسموعات . والقول بهذا ضار جداً فى الحكمة الإنسانية(١) .

وعلى أساس هذه الفكرة التى تقوم – فيما نرى – على التسليم بالعلاقات الضرورية بين الأشياء ، لاتكون نسبة الخير والشر إلى الله نسبة واحدة ، لأن هذا غريب جداً عن سماع الإنسان ومنافر لطبيعة الوجود الذى فى غاية الخير . وذلك أنه لا يكون هاهنا شىء هو خير بذاته بل بالوضع ولا شىء هو شر بذاته ، ويمكن أن ينقلب الخير شراً والشر خيراً فلايكون هاهنا حقيقة أصلا ، حتى يكون تعظيم الأول وعبادته إنما هو خير بالوضع وقد كان يمكن أن يكون الخير كله فى ترك عبادته والإعراض عن اعتقاد تعظيمه »(٢).

فأقوال المتكلمين فى هذا المجال تعد ابطالا لما يعقله الإنسان وابطال لظاهر الشريعة . ولكن لقوم شعروا بمعنى ووقفوا دونه . وذلك أنه اذا فرض أن الله لا يتصف بعدل أصلا ، بطل ما يعقل من أنها هنا أشياء هى فى نفسها عدل وخير وأشياء هى فى نفسها جور وشر واذا فرض أيضا أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان لزم أن يكون فى ذاته سبحانه نقص ، وذلك أن الذى يعدل فإنما وجوده هو من أجل الذى يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره .

وهذه التأويلات ينبغى ألا تكون حقاً مشاعاً للعامة والخاصة . بل ينبغى طبقا لقانون التأويل أن تكون للخاصة وحدهم . فالعامة لا يستطيعون التمييز بين المستحيل والممكن ، والله لا يوصف بالاقتدار على المستحيل(٣)

وإذا كان الجمهور يظن أن نسبة المستحيل إلى الله تفخيم وتعظيم له ، فما أضعف ما يتصوره الجمهور . « فلو قيل لهم فيما هو مستحيل فى نفسه

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٦٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٤ .

(٣) مناهج الأدلة ص ٢٣٧ – ٢٣٨ .

بما هو عندهم ممكن ، أعنى فى ظنونهم أن الله لا يوصف بالاقتدار عليه لتخليوا فى ذلك نقصاً فى البارى سبحانه وعجزاً ، وذلك أن الذى لا يقدر على الممكن فهو عاجز »(١) .

وبهذا نكاد نقطع بأن تلك المشكلة قد درست فى إطار الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ، ومحاربة الجواز والإمكان ، ومحاولة تخطى الجزئيات إلى الكليات ، وتفسير الأضرار الفردية إلى أنها سبيل للوصول الى المنافع الكلية ، والاعتقاد بالعناية الإلهية والغائية فى الكون .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٨ .

الفصل الثاني : القضاء والقدر

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- إبرز أهمية هذه المشكلة فى التراث الفلسفى الإسلامى .
- مدى اهتمام ابن رشد بدراسة هذه المشكلة .
- الربط بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى فى تحليل هذه المشكلة .
- نقد أقوال المنادين بالجبر كالأشاعرة (الكسب) .
- الربط بين الإرادة الداخلية (الحرية) ونواميس الكون (الجبر) .
- فكرة الجوهر والعرض واستخدام ابن رشد لها لتحليل هذه المشكلة .

الاختيار ، أن الإنسان قد يتقدم فيختار الأشياء الممكنة وتقع أيضاً إرادته على أشياء غير ممكنة ، مثل أن الإنسان يهوى أن لا يموت . والإرادة أعم من الاختيار ، فإن كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختياراً .

[الفارابي : رسالة فى جواب مسائل سئل عنها ص ٦٤ مسألة رقم ٣١] .

الفصل الثانى

القضاء والقدر

– أولا : تمهيد :

من أولى المسائل التى ظهر فيها الجدال بين الفرق الإسلامية مسألة القضاء والقدر ، وهل الإنسان حر الإردة أم أنه مجبر مسير (١) . وقد نشأت الأبحاث الدينية حول هذا الموضوع عندما نظر الإنسان فرأى أنه من ناحية يشعر بأنه حر الإرادة يعمل ما يشاء ـ وأنه مسئول عن عمله ، وهذه المسئولية تقتضى الحرية ، وإلا لما كان هناك معنى لإثابته أو عقابه . ومن ناحية أخرى رأى أن الله عالم بكل شئ أحاط علمه بما كان وما سيكون ، فعلم ما سيصدر عن كل فرد من خير أو شر ، وهذا يؤدى للقول بعدم وجود قدرة للإنسان على العمل إلا على وفق ما علم له (٢) .

ويصور القرآن الإنسان مقدراً عليه تارة ، مختاراً فى أفعاله تارة أخرى(٣) وهذا يجعل تلك المشكلة من أعوص المسائل الشرعية طالما أن دلائل السمع فيها الجبر والاختيار وكذلك حجج العقول (٤) .

فتوجد فى الكتاب آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شئ بقدر ،

---

(١) رسالة التوحيد لمحمد عبده ص ١٤ — ١٥ ، رينان : ابن رشد ص ٩٢ ،
W Montgomery Watt : Free Will anb predestination in Early Islam, P· 12 .

(٢) فجر الإسلام لأحمد أمين ص ٢٨٣ .

(٣) رينان : ابن رشد ص ١٣٢ . ويقول فان دى برج : إنه لا توجد فى القرآن نظرية محددة عن حرية الإرادة (مقدمته لترجمة كتاب التهافت ص ١١ من المجلد الأول) .

(٤) مناهج الأدلة ص ٢٢٢ .

وأن الإنسان مجبور على أفعاله . وتلفى فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله . وأنه ليس مجبوراً على أفعاله (١) .

ومن الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية ، وأنها مقدرة منذ الأزل ، قوله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » (٢) . « وكل شيء عنده بمقدار » (٣) ، « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها ، إن ذلك على الله يسير » (٤) .

ومن الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتساباً ، وعلى أن الأمور فى أنفسها ممكنة لا واجبة ، قوله تعالى : « أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير » (٥) ، « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » (٦) . « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٧) ، « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (٨) .

وقد يظهر فى الآية الواحدة الحرية من جهة والجبر من ناحية أخرى(٩) ، كقوله تعالى : « أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم »(١٠) . وعن هذه النازلة عينها يقول الله تعالى : « وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله »(١١) ، « وما أصابك من سيئة فمن نفسك »(١٢)

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

(٢) الآية ٤٩ من سورة القمر .

(٣) الآية ٨ من سورة الرعد .

(٤) الآية ٢٢ من سورة الحديد .

(٥) الآية ٣٤ من سورة الشورى .

(٦) الآية ٣٠ من سورة الشورى .

(٧) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة .

(٨) الآية ١٧ من سورة فصلت .

(٩) مناهج الأدلة ص ٢٢٣ .

(١٠) الآية ١٦٥ من سورة آل عمران .

(١١) الآية ١٦٦ من سورة آل عمران .

(١٢) الآية ٧٩ من سورة النساء .

وما يقال عن الآيات ، يقال عن ، الأحاديث (١) مثال ذلك قول الرسول (ص) : كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه » وقوله : « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون » فالحديث الأول يدل على أن سبب الكفر هو المنشأ عليه ، وأن الإيمان سببه جبلة الإنسان ، والثاني يدل على أن المعصية والكفر مخلوقان لله وأن العبد مجبور عليهما »(٢)

وقد أدى الخلاف السابق بالإضافة إلى أدلة العقول عند كل فرقة من المتكلمين والفلاسفة إلى افتراق المسلمين فرقاً كثيرة ؛ كل فرقة تحاول تأييد آرائها بضروب شتى من الأدلة .

ثانياً : مذهب ابن رشد :

إذا كانت أدلة السمع ،قد أدت إلى وجود اراء كثيرة حول هذه المشكلة : فان هناك سبباً اخر أدى إلى هذا ، وهو تعارض الأدلة العقلية(٣) .

فاذا فرضنا الإنسان موجداً لأفعاله وخالقا ، فلابد أن تكون هناك أفعال لاتجرى على مشيئة الله واختياره ، وهذا يؤدى إلى القول بأن هناك خالقاً غير الله ، وهذا يتعارض مع ما أجمع المسلمون عليه من أنه لاخالق إلا الله (٤) .

وإذا فرضنا الإنسان غير مكتسب لأفعاله ، وجب أن يكون مجبوراً عليها ، إذ لاوسط بين الجبر والاكتساب . وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله ، فان هذا يؤدى إلى القول بأن التكليف من الأشياء التى لاتطاق إذ تكليف الإنسان فى هذه الحالة سيترتب عليه عدم وجود فرق بين تكليفه وتكليف الجماد الذى ليس له استطاعة .

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .
(٢) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .
(٣) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .
(٤) المصدر السابق ص ٢٢٤ .

وليس للإنسان فيما لا يطيق استطاعة ، إذ يرى الجمهور أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء (١) . وإذا لم يكن للإنسان اكتساب ، كان الأمر بترك الشرور لا معنى له ، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات كما تبطل أيضاً الصنائع التي يقصد منها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب . وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان (٢) .

فالقول بعدم وجود اكتساب للإنسان يؤدى إلى الجبر كما يؤدى إلى عدم وجود تحديد ثابت يقيني لمدلول الخير ومدلول الشر طالما أن الأمر كله من عند الله . والقول بأن الإرادة الإنسانية لا تؤثر فى مجرى حوادث العالم قول متهافت متناقض . إذ لو أرجعناه إلى الله مباشرة ؛ لما تسنى لنا تسميتها إرادة . إذ القادر أو المريد هو الذى يصح منه الفعل وعدم الفعل بحسب ما يريده . مثال ذلك الإنسان إن شاء المشى قدر عليه وإن لم يشأ قدر عليه . وهذا عكس تأثير النار فى التسخين ، لأن ظهور التسخين فى النار سينشأ تبعاً لخصائصها المحددة الضرورية . وإذا كانت الإرادة صفة توجب للحى حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه ، وهى تخصص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض ، وفى بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة قدرة ذلك الحى إلى الكل (٣) ، فان حرية الفعل هى التى تضمن لنا التوجه إلى الخير والبعد عن الشر حتى إن الفعل الفاضل هو الذى يكون بالمشيئة والاختيار (٤) .

وإذا نقلنا الكلام إلى موضوع الثواب والعقاب ، تبين لنا أن عدم وجود اكتساب للإنسان يؤدى إلى أخطاء لا يقبلها أى مسلم أصلا . إذ كيف نحاسب على أفعال وضعها الله ؟ وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال فى أعمالهم ، وأن يحدد سلوكهم حتى فى أدنى التفاصيل وأن يحرم الخاطئ

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٢٥ .
(٣) دستور العلماء جـ ١ ص ٧٢ .
(٤) تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد ص ٧٨ .

أو الآثم من إمكان فعل الخير ، وأنه مع هذا كله يعاقبهم إذا ما عصوا، ويقذف بهم إلى العذاب الخالد ؟ (١) ن فى هذا المذهب صعوبات أخلاقية، فلا تكليف إلا إذا كانت هنالك صلة بين الفاعل والمفعول (٢) .

ولكن كيف حاول ابن رشد ، حل هذه المشكلة ، مشكلة القضاء والقدر ؟ يذهب ابن رشد إلى أن الظاهر من مقصد الشارع ليس تفريق الاعتقادين وإنما القصد هو الجمع بينهما على التوسط بشرط أن يكون حقاً (٣) .

فالله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هى أضداد . « لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لايتم إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . وإذا كان ذلك كذلك ، فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بارادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله . وهذه الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج ، ليست متممة للأفعال التى نروم فعلها ، أو عائقة عنها فقط ، بل هى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين » (٤) .

فيجب الربط إذن فيما يرى فيلسوفنا بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجى عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدد وضرورى؛ طالما أن كل شىء فى العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحددة . ولهذا لابد من الاعتقاد بأن إرادتنا وأفعالنا لاتتم ولاتوجد إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، أى أن أفعالنا تكون مسببة عن الأسباب من خارج .

---

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام لجولدتسيهر — الترجمة العربية ص ٧٨ — ٧٩ .

(٢) O'leary: Arabic thought and its place in history, p, 217.

(٣) مناهج الأدلة ص ٢٢٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

وكل مسبب عن أسباب محددة مقدرة ، فهو بالضرورة محدد مقدر (١) .

وبهذا نتوصل إلى فهم فكرة القضاء والقدر . « فالنظام المحدد فى الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التى لاتخل ، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهواللوح المحفوظ ،وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب » (٢).

ففكرة القضاء والقدر ترجع إذن إلى فكرة السببية . فاذا كانت إرادتنا تجرى على نظام محدود ، وإذا كان ما فى العالم الخارجى يجرى أيضا على هذا النظام ، فان هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات والعلاقات الضرورية بين كل منهما . فليست فكرة القضاء والقدر تصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا ، وأنها تسيرنا وتجعلنا كالريشة فى مهب الريح ، ولكنها فكرة لاتخرج عن مجال السببية . فهى إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة الضرورية . وهذه الأسباب لاتقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا ، بل هى عبارة عن ناموس الكون . وهذا الناموس ثابت محدد وضرورى ، وليس قابلا للتغيير فى جوهره .فالأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً ،أعنى بارادتنا ، وبالأسباب التى من خارج. فاذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة(٣)

واذا كان النظام الموجود فى الكائنات قد فسر على أساس السببية ، فانه قد فسر أيضا على أساس دليل العناية . فالنظام الجارى فى الموجودات انما هو من قبل أمرين : « أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، والثانى من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج ،وأشهر هذه الحركات

(١) المصدر السابق ص ٢٢٦ ، وأيضاً :

S. Munk ; Melanges de philosophie Juive et Arabe, p. 458.

(٢) مناهج الأدلة ص ٢٢٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٨ .

هى حركات الأجرام السماوية . إذ يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا ، وأنه لما كان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها ، كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظاً بها . حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضعه أو على غير قدرة أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الأرض وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك ، وجعل فى طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك»(١). ولا يظهر هذا النظام فى الشمس والقمر فحسب ، بل يظهر فى الرياح والأمطار والبحار والنبات والحيوان . « ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا ؛ لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ، ولا جعلت من النعم التى يخصنا شكرها »(٢).

وهكذا يثبت ابن رشد وجود الحكمة والعناية . فليس من العقل فى شئ أن ننكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة . وبهذا يتضح لنا أن هذه الأسباب الخارجية لا تقف حجر عثرة فى سبيل تحقيق إرادتنا . إنها عندى طبائع ثابتة لا تتغير . وهذا هو السبب فى إيمانى بمنطق الأسباب والمسببات ، وعدم التسليم بالقول بالعادة والجواز والإمكان ، ورد كل شىء إلى الله مباشرة كما بينت فى نظرية السببية ، وكذلك الرد على المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة ، إذ لو اعتقدنا بإمكان تغير خصائص هذه الأشياء ، لما عدمنا التدخل فى أفعالنا ، وإفساد هذا التدخل لحريتنا .

وإذا اعترض الأشاعرة بالقول بأن حرية الإرادة يترتب عليها الذهاب إلى أن هناك أكثر من خالق ؛ فإن ابن رشد يرد عليهم بالتفرقة بين فكرة الجوهر وفكرة العرض فالجواهر والأعيان لا يكون اختراعها إلا عن الله . وما يقترن بها من الأسباب يؤثر فى أعراض تلك الأعيان لا فى جواهرها . فالفلاح — كما يقول فيلسوفنا — إنما يفعل فى الأرض تخميراً أو إصلاحاً

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٠ .

ويبدو فيها الحب ، أما المعطى لخلقه السنبلة فهو الله(١) . والمعنى المستفاد من القول بأنه لا خالق إلا الله يكون صحيحاً طالما أن المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر التى اخترعها الله(٢) .

ويبدو لنا أن اللجوء إلى التفرقة بين الجواهر والأعراض يعد أمراً ضرورياً. لكى يتسنى الوصول إلى تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .

وبهذا كله يتحدد موقف ابن رشد تمام التحديد . فالقول بأحد الطرفين — كما رام ذلك كل من المعتزلة والجبرية — خطأ(٣) . أما الوسط الذى تنادى به الأشاعرة فليس له وجود أصلا(٤) ، إذ أنهم لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذى يشعر به الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره .

ومعنى ذلك أنهم أميل إلى أهل الجبر ، طالما ان آراءهم تدل على ذلك لا محالة . فما دام كل شىء يتم بحسب ترتيب إلهى فى رأيهم ، فإن جوابهم الذى يحاولون به إثبات قدرة ما للإنسان لا يعتبر مناسباً على أى حال(٥) . إذ أنهم إذا كانوا يذهبـــون إلى أن الله يخلق فى كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء سواء الجواهر والأجسام والأعراض وأفعال الإرادة الإنسانية والنتائج التى تنسب لهذه الأفعال فان هذا يؤدى إلى القول بأنه ليس فى الكون كله إلا فاعل حقيقى واحد وهو الإرادة الإلهية التى قدرت أولا كل شىء(٦)

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣١.

(٣) راجع عرضنا ونقدنا لآراء الجبرية والمعتزلة والأشاعرة فى كتابنا « تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية من ص ١٢٣ — ١٥٣ (القاهرة — دار المعارف) .

(٤) مناهج الأدلة ص ٢٣٢ .

(٥) O'leary: Arabic thought and its place in history p. 217.

(٦) ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية — الترجمة العربية ص ١٦٧ — ١٦٨

ثالثاً : خاتمة :

نود أن نشير من جانبنا إلى أنه من الخطا أن نتصور ابن رشد مجرد مفكر حاء ليوفق مجرد توفيق بين الحرية والجبر ، لكي يكون له رأى من خلال هذا التوفيق ، ولا يخرج بذلك عن أى مفكر آخر أخذ يبحث فى الآيات ويتجة بها اتجاهاً معيناً لا يخرج به عن نطاق هذه الآيات .

كلا ليس هذا هو هدفه، فهو لم يكن يسعى لمجرد التوفيق ، ومن الخطأ فهم موقفه على أنه استقاه من الآيات القرآنية وحدها ، بل إنه طبقاً للمذهب الفلسفى العقلى لم يشأ أن يخرج مسألة القضاء والقدر عن حدود هذا المذهب وأسسه .

فهو إذا كان يذهب إلى تخطئة المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة ، فان مرد ذلك هو أن عملهم كان مقصوراً على كونهم يدورون حول الآيات القرآنية يقبلون منها ما يوافقهم ويسرفون فى تأويل ما يعارض رأيهم . أما هو فلم يخرج عن نطاق مذهبه الفلسفى ، وعنى بالربط بين مذهبه فى القضاء والقدر وأفكاره عن العناية والسببية والغائية .

ودفاع ابن رشد عن الترابط الضرورى بين الأسباب والمسببات لا يؤدى إلى قول الجبرية . صحيح أن للنار فعلا ضرورياً يلزم عن طبيعتها ، ولكن السببية لا تنكر أن الإنسان هو الذى يفعل هذا ويترك ذاك . وإيماننا بحرية الإنسان لا يعد إنكاراً لفكرة الأسباب والمسببات .

أما عن الكسب ، فليست هناك فكرة أضل منها ولا أصعب ، إنها فيما نرى تعد متناقضة ، والقائلون بها لم يصلوا الى جرأة ووضوح كل من المعتزلة وأهل الجبر . إنهم وجدوا التعارض ظاهراً فى أدلة السمع وأدلة العقول فنادوا بفكرة الكسب . وهذه الفكرة لا تخرج عن حيز الجبر . « فاذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه ، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه»(١)

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .

فاذا كان القائلون بالكسب يردون الأفعال كلها الى الله ، والله هو الذى يخلق الإرادة ويكسبنا فعلنا بها ، فما هو الفرق اذن بينهم وبين أهل الجبر ؟

واذا كان الأشاعرة يذهبون الى ذلك ، فسبب ذهابهم أنهم لا يريدون أن ينسب إلى الإنسان أى عمل بل الكل ينسب الى الله فهو يفعل ما يشاء . وذلك طبقاً لفكرتهم عن العلة والمعلول وانكارهم الترابط الضرورى بينهما . فاذا كانوا لم يلجأوا الى القول بالترابط فى ميدان العلية ، فانهم ينسبون الى الله تعالى كل أفعال الإنسان ويردونها اليه .

ففكرة الكسب اذن لا تحل المشكلة ، ولو أدرك الأشاعرة ما يترتب على رأيهم هذا من ابطال الحكمة العملية والصنائع الفاعلة لتريثوا قبل الإدلاء بآرائهم . ولكنهم راموا القول بهذا ، لا لنظر أداهم الى ذلك ، بل لمساندة أمور اعتقدوا بها سابقاً(١) . وهذا هو الجدل الذى على أساسه يبحث المتكلمون مشكلاتهم وهو لا يخلو من التناقض ولا يسمو الى مرتبة البرهان واليقين .

فابن رشد قد خرج بهذه المشكلة عن هذا النطاق الجدلى أو البحث الذى فرضه المتكلمون حولها ، وبحثها بحثاً برهانياً(٢) . اذا اهتم بالخلاف حول أدلة العقول ، وربط ذلك بنواحى مذهبه الأخرى ، وأهمها العناية والغائية وأدلة وجود الله ، فأصبحت بذلك جزءا من مذهبه الشامل ، الذى يخضع كل شىء للعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ، ويرد كل شىء الى أسبابه التى تدرك بالعقل .

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٨٥ .

(٢) يمكن توجيه بعض أوجه النقد إلى رأى ابن رشد فى مشكلة القضاء و القدر . راجع : مقالتنا عن مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى بكتاب دراسات فلسفية والمهداة إلى الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور بمناسبة بلوغه السبعين عاماً ص ٢١٢ وما بعدها — القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

تقديم

درسنا فى الأبواب والفصول السابقة ، النزعة العقلية فى تفسير ابن رشد للمعرفة ، كما بينا دور العقل فى تفسير الوجود ، سواء تمثل ذلك فى دراسة مشكلة قدم العالم أومشكلة الفيض أو تفسير الظواهر الفلكية وكيف كانت اراء ابن رشد فى هذه المجالات كلها تعد تعبيرا عن اعتقاده بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد ضرورية .

وانتقلنا بعد ذلك إلى الكشف عن دور العقل فى الجانب الإنسانى وذلك عن طريق بيان رأى ابن رشد فى مشكلة الخير والشرومذهبه فى القضاء والقدر . وقد رأينا كيف ا متزج البعد الإنسانى بالبعد الإلهى فى تصور ابن رشد لها تين المشكلتين .

وقد آن لنا الآن الانتقال إلى الجزء الأخير من بحثنا وموضوعة العقل والله .ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هذا الجزء يعد أبرز الأجزاء أوالجوانب التى تعد شاهده على الاتجاه العقلى عند فيلسوفنا .

وقد قسمنا هذا الباب إلى فصول أربعة : فصل أول حللنا فيه ثلاثة أدلة قال بها ابن رشد ،وفصل ثان كشفنا فيه عن رأى ابن رشد فى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ وسيتبين لنا كيف أن رأى ابن رشد كان تعبيرا عن تمسكه بالعقل والبرهان . وفصل ثالث تتبعنا فيه أراء ابن رشد فى مشكلة خلود النفس من كافة جوانبها معتمدين فى هذا المجال على المؤلفات والشروح معا ، أى مؤلفات ابن رشد وشروحه على كتب أرسطو ، أما الفصل الرابع والأخير ، فقد درسنا فيه رأى ابن رشد فى بعث الرسل .

الباب الخامس

العقل و الله

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : أدلة ابن رشد على وجود الله أدلة عقلية ،

الفصل الثانى : اتفاق العقل والشرع والتوفيق بين الدين والفلسفة .

الفصل الثالث : خلود النفس ،

الفصل الرابع : بعث الرسل ،

« وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة ، فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله . وأما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان »

[الفارابى : رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١٩]

الفصل الأول : أدلة ابن رشد على وجود الله أدلة عقلية

يتضمن هذا الفصل* العناصر والموضوعات الآتية :

- دليل العناية الإلهية أو الأسباب الغائية .
- دليل الاختراع
- أوجه ارتباط الدليلين بآراء ابن رشد فى تأكيد العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات
- البعد عن الطريق الخطابى والطريق الجدلى الكلامى
- دليل الحركة وكيف تابع ابن رشد أرسطو فى هذا الدليل

الفصل الأول

أدلة ابن رشد على وجود الله أدلة عقلية

تمهيد

كان منتظراً من ابن رشد أن يقدم لنا دليلا أو أكثر من دليل على وجود الله تعالى . إذ أنه كفيلسوف من فلاسفة الإسلام لابد أن يتعرض لهذا الموضوع ، موضوع التدليل على وجود الله . وقد فعل ذلك كثير من المتكلمين الذين سبقوه سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة .

وما يقال عن المتكلمين ، يقال عن الفلاسفة سواء عاشوا فى المشرق العربى ، أو فى المغرب العربى . فنجد عند الكندى (١) أكثر من دليل على وجود الله . ونجد ذلك عند الفارابى (٢) وابن سينا ، كما نجده — إذا انتقلنا من المشرق إلى المغرب — عند ابن طفيل (٣) .

وإذا كنا نجد عند ابن رشد اتجاهاً عقلياً ، فإنه كان حريصاً بناء على هذا الاتجاه العقلى ، أن يبرز الأخطاء تارة والمغالطات تارة أخرى فى كثير من الأدلة والاتجاهات التى سبقة . ظهر ذلك فى نقده للحشوية والصوفية والأشاعرة ، وأيضاً ابن سينا . ولسنا الآن فى مجال دراسة أوجه نقده لهؤلاء المتكلمين أو الفلاسفة أو غيرهم ، بل يهمنا بصفة خاصة دراسة أدلته على وجود الله .

ويمكن القول بأن ابن رشد قد قدم لنا ثلاثة أدلة على وجود الله . وهذه الأدلة هى :

---

(١) راجع فى ذلك الفصل الثالث من الباب الأول من كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق .

(٢) يمكن الرجوع إلى كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٨١ وما بعدها .

(٣) راجع كتابنا : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (القسم الإلهى) دار المعارف بالقاهرة .

١ — دليل العناية الإلهية أو الأسباب الغائية

٢ — دليل الاختراع

٣ — دليل الحركة .

ولنحلل الآن هذه الأدلة ، مركزين بصفة خاصة على ما فيها من اتجاه عقلى :

الدليل الأول :

دليل العناية الإلهية أو الأسباب الغائية :

الهدف من هذا الدليل الوقوف على العناية بالإنسان ؛ وخلق جميع الموجودات من أجله (١) .

ويقوم هذا الدليل على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التى هاهنا موافقة لوجود الإنسان ، وثانيهما أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (٢) .

وهذا الدليل يتعرف على الله بمصنوعاته ، وهى طريقة الحكماء . «فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات . إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه» (٣) .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٠ وأيضاً :

Dr. A,F. El. Ehwany: Islamic philosophy. p. 128-129

(٣) تفسير مابعد الطبيعة ج ١ ص ١٠ . وهذه العبارة أحسبها فى غاية الأهمية والدلالة ، إذ تبين كيف استمد ابن رشد من القرآن طريقاً ينزع نحو إثبات العناية والغائية بطريقة فلسفية . هذا بالإضافة إلى أنه تجاوز طريق الخطابيين التقليدى إلى طريق الفلاسفة البرهانى . ويشير Renan فى كتابه Averroes إلى أن هذا النص الهام غير موجود فى الطبعة اللاتينية ، وأن Munk قد ترجمه من العبرية . وهذه الترجمة موجودة بكتابه Melanges ص ٤٥٦ .

أى أن من أراد معرفة الله معرفة تامة ، عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات (١) .

وهناك أمثلة كثيرة تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان، وعلى العناية الإلهية ، وذلك كالشمس والقمر والنبات والحيوان والجماد وأعضاء الإنسان . « إذ تظهر العناية فى أعضاء البدن وأعضاء الحيوان ، أعنى كونها موافقة لحياتهوو جوده » (٢) ووجود هذه الأشياء التى على وجه الأرض وبقاؤها محفوظة الأنواع شئ مقصود ضرورة ، ولا يمكن أن يكون فاعلها بالاتفاق (٣) .

فالشمس مثلا لو كانت أعظم جرماً مما هى أو أقرب مكاناً لهلكت أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر . ولو كانت أصغر جرما أو أبعد لهلكت من شدة البرد . ولو لم يكن لها فلك مائل لما كان هنا صيف ولاشتاء ولا ربيع ولاخريف . وهذه الأزمان ضرورية فى وجود أنواع النبات والحيوان، ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولانهار (٤) .

أما القمر فأثره واضح بين . إذ أنه لو كان أعظم مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب أو لم يكن نوره مستفاداً من الشمس لما كان له هذا الفعل (٥) .

وليست العناية قاصرة على الشمس والقمر فحسب ، بل نجدها فى سائر الكواكب وفى أفلاكها وفى مسيراتها مسيرات معتدلة فى أبعاد محدودة من الشمس (٦) . ولو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على الأرض فضلا عن أن تقف كلها (٧) .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٥١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٦٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٦٠ .

(٥) المصدر السابق ص ١٦١ .

(٦) المصدر السابق ص ١٦١ .

(٧) مناهج الأدلة ص ١٩٧ ./ لابد لنا من القول بأن ما يقصده ابن رشد بالعناية، إنما هى=

فإذا نظر الإنسان إلى شئ محسوس ، فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى الشكل المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة ، علم على القطع أن لذلك الشئ صانعا صنعه ، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة ، وأنه لايمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق (١) .

ويمكن التدليل على ذلك ببعض الآيات القرانية ، ومنها قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا ؛ وبنينا فوقكم سبعا شدادا ، وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا » (٢) . فهذه الآيات تتضمن التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان (٣) . فالأرض خلقت بصورة يتأتى لنا المقام عليها ، ولو كانت بشكل اخر غير شكلها ، أو فى موضع اخر غير الموضع الذى هى عليه ، أو بقدر غير هذا القدر ، لما أمكن أن توجد فيها ولا أن نخلق عليها (٤) . وقوله تعالى : تبارك الذى جعل فى السماء بروجا ، وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا » (٥) . وقوله تعالى : « الذى جعل لكم الأرض فراشا » (٦) .

واعتمادا على مايقوله ابن رشد (٧) ، يمكننى نظم دليله فى صورة قياس كالآتى :

= العناية على النحو الكلى ، لا العناية بالجزئيات الفردية . وقد أشرنا إلى ذلك فى مشكلة الخير والشر ،

(١) مناهج الأدلة ص ١٩٤ .

(٢) الآيات من ٦ إلى ١٦ من سورة النبأ .

(٣) مناهج الأدلة ص ١٩٦ .

(٤) المصدر السابق ص ١٩٦ .

(٥) الآية ٦١ من سورة الفرقان .

(٦) الآية ٢٢ من سورة البقرة .

(٧) مناهج الأدلة ص ١٩٥ .

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات (مقدمة صغرى) .

كل ما يوجد موافقاً فى جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى)

∴ العالم مصنوع ضرورة وله صانع (النتيجة)

فدلالة العناية تدل على هذين الأصلين السالفين معاً . ولذلك كانت أشرف الدلائل على وجود الصانع (١) .

ويجدر بنا القول بأن خير ما فى هذا الدليل نقده لفكرة الإمكان والاتفاق ورده كل شئ فى الكون إلى أسبابه الضرورية المحددة . فما أبعد الفرق إذن بين الركائز التى يستند إليها هذا الدليل ، وبين مناداة المتكلمين بالجواز والإمكان، أو قول ابن سينا بأن وجود العالم ممكن يقول ابن رشد . « فهذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال الذى زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه ، وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله ، ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية، ولكن من قبل الجواز أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها » (٢) .

ونستطيع أن نقول من جانبنا ، أن فى نظرة ابن رشد ودليله، نزعة عقلية واضحة ، قلما توجد عند أى متكلم أو فيلسوف به ممن سبقوه . وكذلك فيه ربط وثيق بين العناية والغائية ، كما فعل أرسطو ،إذ أننا نستدل على وجود الغائية فى الكون ، من مظاهر العناية فيه ، وإن كان ابن رشد — لمؤثرات إسلامية — قد ربط بين الجانبين بصورة أكثر شمولا من أرسطو الفيلسوف اليونانى .

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٨ — ١٩٩ .

ولكن هذا يجب ألا ينسينا ما فى فكرة الغائية من أوجه ضعف (١) ، وكثيرا ما نجد أكثر من نقد يوجه إلى هذه الفكرة وسنشير إلى ذلك بعد قليل .

وإذا كنا قد أشرنا إلى آن ابن رشد قد قال بدليل على وجود الله معتمدا أساساً على فكرة الغائية ، فإنه لم يكن وحده هو المعبر عن هذه الفكرة ، ولم يكن أول القائلين بها ، وقد سبق أن أشرنا إلى أرسطو .

بل نجد قبل أرسطو ، أستاذه أفلاطون ، إذ أن أفلاطون فى برهنته على وجود الله ، يقدم لنا مجموعة من الأدلة ، منها دليل نستطيع أن نقول إنه يستند إلى فكرة الغائية ، إذ أن أفلاطون يبين لنا أن العالم يعد غاية فى الجمال ولا يمكن أن يكون النظام الموجود فيه نتيجة للمصادفة . إن هذا العالم من صنع عقل كامل رتب كل شئ ، ترتيباً عن قصد ، وليس عن المصادفة .

إن الخير — فيما يرى أفلاطون فى محاورته فيلدون — هو محور كل شئ وأساسه ، وإذا كان الله علة عاقلة ، فان العاقل لابد أن يتوخى دواماً الخير .

بل إن هذا الجانب الغائى يظهر عند أفلاطون فى وصفه لله بأن روح خير عاقل مدبر عادل منظم .

كما يظهر هذا الجانب الغائى أيضاً فى تفسيره للشرور ، وذهابه إلى أن الإله لم يرد الشر ، بل إن سمح به لأجل الخير الذى يفيض على العالم . كما يظهر ذلك فى نقده للآلية ، متأثرآ فى بعض جوانب هذا النقد بأنكساغوراس الذى قال بالعقل .

---

(١) راجع نقدنا لفكرة الغائية فى الفصل الخاص بعلل الموجودات وغائيتها فى عالم الطبيعة من كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » .

وما يقال عن فريق من فلاسفة اليونان ، يقال عن كثير من فلاسفة العصر الوسيط ، فأوغسطين على سبيل المثال ، نجد لدية اتجاها نحو إثبات الغائية والنظام ، ورفضاً للمصادفة . إن أوغسطين فى تدليله على وجود الله يعتمد فى بعض أدلته على فكرة الغائية ، إذ أن يبين لنا ما فى الوجود من نظام وجمال ، وإذن لابد أن يكون الوجود صادراً عن الله تعالى ، إذ أن النظام والجمال لايوجدان مصادفة . كما أن أوغسطين فى معرض تفسيره للشر ودفاعه عن العناية وعن للغائية ، لم ينسب الشر إلى المادة ، إذ أن المادة تعد وجوداً ، بالإضافة إلى أن الله هو الذى خلقها ، ومن هنا كان الشر فساداً لإحدى خصائص الموجود ، تماما كما تقول ، إن فساد البعض يؤدى إلى كون وحياة البعض الآخر .

ولا نريد فى هذا المجال عرض تاريخ فكرة الغائية وتتبعها عند فلاسفة جاءوا بعد فيلسوفنا ابن رشد ، كالقديس توما الأكوينى على سبيل المثال ، بل كل ما قصدنا إليه هو الإشارة إلى مجموعه من المفكرين الغربيين سبقوا ابن رشد .

وإذا تساءلنا عن هذه الفكرة ، فكرة الغائية ، فى المحيط الفلسفى الإسلامى العربى ، قبل ابن رشد ، استطعنا القول بأننا نجدها كثيراً ما تتردد عند المعتزلة وخاصة فى دراستهم لأصل من أصولهم الخمسة ، وهو أصل العدل ، إذا أن القول بالعدل ، يتفرع منه عند المعتزلة القول بالغائية والعناية الإلهية .

وما يقال عن المعتزلة ، يقال عن الأشاعرة ، اللذين أثبتوا فى كثير من كتبهم التى ألفوها ، وجود العناية الإلهية وربطوا بينها وبين القول بالغائية ، بل إن هذه الفكرة لا توجد عند متكلمين فقط كالمعتزلة والأشاعرة ، بل جدت عند فلاسفة عرب ، سواء عاشوا فى المشرق العربى أو وجدوا فى المغرب العربى قبل ابن رشد .

فعلى سبيل المثال ، نجد هذه الفكرة عند الكندى ، فى دراسته لعلل الموجودات وقوله بعلة رابعة هى العلة الغائية ، بحيث تنضم هذه العلة إلى علل ثلاث أخرى هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة ، تماما كما فعل أرسطو قبل الميلاد، حين قال بالعلل الأربعة، متأثراً فى قوله هذا بصورة من الصور بفلاسفة سبقوه كفيثاغورث وأفلاطون .

كما نجد هذه الفكرة أيضا فى تدليل الكندى على وجود الله تعالى : إذ أنه يقدم لنا فى دليل من أدلته على وجود الله ، الأسباب التى من أجلها يجب أن نعتقد بالحكمة الإلهية والغائية .

وما يقال عند الكندى يقال أيضا عن ابن سينا الذى نجد فى فلسفته حديثا لاينقطع عن الغائية ، سواء فى الجانب النقدى من مذهبه، حين يكشف عن الأخطاء الموجودة عند أنبا دوقليس و ديمقريطس ، أو فى الجانب الإيجابى من مذهبه حين يتابع أرسطو فى القول بالعلة الغائية ، وحين يقدم لنا أمثلة على هذه الغائية الموجودة فى الكون ، سواء منه ماكان علويا أوكان (عالم ما فوق فلك القمر وعالم الكون والفساد) .

والواقع أن حديث فلاسفة المغرب عن الغائية قد جاء مستفيضاً ومليئا بالأمثلة والشواهد التى يقدمونها لنا . ففى المغرب العربى ، نجد ابن طفيل فى قصته الفلسفية « حى بن يقظان » وفى كثير من آرائه الفلسفية التى نجدها مبثوثة فى هذه القصة ،حديثاً عن الغائية وعن العناية الإلهية ، حتى أنه يقدم لنا دليلا من أدلته على وجود الله يستند إلى هذه الفكرة ، فكرة الغائية والعناية الإلية

فيلسوفنا ابن رشد تأثر إذن بدراسات كثير من الذين سبقوه فى هذا المجال ، بحيث تحدثوا عن الغائية ، وإن كنا نجد عند ابن رشد ربطا دقيقا بين آرائه فى السببيه وضرورة تلازم الأسباب والمسببات ، وبين قوله بالغائية ، ربطا أدق من الذى نجده عند مفكرين وفلاسفة سبقوه . كما

نجد — كما سنرى — ربطاً بين القول بالغائية والقول بالاختراع وهذا هو دليله الثانى على وجود الله تعالى .

وقبل أن ندرس هذا الدليل ، دليل الاختراع ، نود أن نشير إلى أن فكرة الغائية — مع ما نجده فى بعض جوانبها من صحة أو دقة — قد تعرضت لكثير من أوجه النقد من جانب كثير بعض الفلاسفة ، سواء قبل الميلاد كديمقريطس أو بعد الميلاد كالفيلسوف الإنجليزى ديفدهيوم . والفيلسوف الألمانى كانت والفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون . وكثير من أوجه النقد هذه تقوم على مجموعة محددة من الأفكار من بينها أن الاعتماد على الغائية فى تقديم دليل على وجود الله تعالى ، أى الدليل الغائى ، يقوم على أساس تمثيل الكون بالآلة الصناعية ، وبالتالى تمثيل الله بالصانع الإنسانى ، فى حين أن الصانع الإنسانى تعدصفاته غير صفات الله تعالى ، إذ أن الصانع الإنسانى يعد علة محدودة ، يعمل فى مجال معين وفى جزء محدد . إن الصانع الإنسانى يعد علة متناهية ، فى حين أن الله يعد لامتناهياً ، ومن هنا فلايوجد مبرر للتشبية ، تشبيه الله بالصانع الإنسانى .

ومن بين أوجه النقد أيضاً أن القول بالغائية يعد شيئاً يرجع إلى ذات الشخص الذى يفترض وجودها ، ومن هنا فلايصح أن نستخدم مبدأ الغائية فى البرهنة على نتائج تتجاوز هذا الجانب الذاتى الشخصى .

ومهما يكن من أمر فقد قدم لنا ابن رشد مجموعة من الشواهد التى تعد مؤيدة لفكرته التى يستند إليها فى القول بأول دليل من أدلته على وجود الله ، وهذه الفكرة هى فكرة الغائية أوالعناية الإلهية . وآن لنا أن ننتقل إلى دليل آخر يرتبط من بعض جوانبه وزواياه بدليل الغائية أو العناية الإلهية ، وهذا الدليل ، هو دليل الاختراع .

الدليل الثانى : دليل الاختراع

وإذا كان الدليل الأول – دليل الغائية – قد استند إلى مبدأ السببية ونقد فكرة أن العالم وجد اتفاقاً ومصادفة ، فإن الدليل الثانى – دليل الإختراع – يقوم إلى حد كبير على نفس الأساس .

ولعل مما يؤيد ذلك ما يذهب إليه ابن رشد إلى أن مقصد الشرع من معرفة العالم ، أنه مصنوع لله ومخترع له ، وأن لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه (١) .

ويرى ابن رشد أن دلالة الاختراع يدخل فيها وجود الحيوان بأنواعه ووجود النبات والسموات .

ويقيم ابن رشد دليله على أصلين :

الأصل الأول : هذه الموجودات مخترعه .

الأصل الثانى : كل مخترع ، فله مخترع .

وهذان الأصلان – فيما يرى فيلسوفنا – ابن رشد – يوجدان بالقوة فى جسيع فطر الناس (٢) .

فالأصل الأول يعد معروفاً بنفسه فى الحيوان والنبات . وهو يدلل على ذلك بقول الله تعالى : «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له» (٣)

ومعنى هذا أننا إذا رأينا أجساما مادية، ثم رأينا الحياة تحدث فيها ، علمنا علم اليقين أن هناك موجداً أوجدها . فلكل شئ سبب ، ولاشئ يحدث عن طريق المصادفة .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٩٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥١ .

(٣) الآية ٧٣ من سورة الحج .

أما السموات فنحن نعلم من جهة حركاتها المنتظمة ، أنها مأمورة بالعناية بما يوجد فى هذا العالم ومسخرة لنا . والمسخر المأمور ، مخترع من جهة غيره ضرورة (١) .

فاذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثانى الذى يرى أن كل مخترع له مخترع ، صح لنا أن للموجود فاعلا مخترعاً له (٢) .

وإذا كان فى هذا الدليل ضرورة تحتم الوصول إلى الخالق ، فهذه الضرورة نابعة من معرفة الموجودات نفسها يقول فيلسوفنا « ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته ، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشئ لم يعرف حقيقة الاختراع (٣) . يقول الله تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » (٤) » .

أما الآيات التى تشير إلى دلالة الاختراع ، فمنها قوله تعالى : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق » (٥) ، وقوله أيضا : « أفلاينظرون إلى الإبل كيف خلقت » (٦) .

وقد يحسن الربط بين الدليلين ، إذ أن فيهما — كما سبق أن أشرنا — بعض المبادئ المشتركة كالسببية والغائية . ودليل هذا قوله تعالى : « ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » (٧) .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٥١ .
(٢) المصدر السابق ص ١٥١ .
(٣) المصدر السابق ص ١٥١ .
(٤) الآية ١٨٥ — من سورة الأعراف .
(٥) الآية ٦ من سورة الطارق .
(٦) الآية ١٧ من سورة الغاشية .
(٧) الآية ٢٢ من سورة البقرة .

ويذهب ابن رشد إلى أن الدليل الأول والدليل الثانى ، يعدان ملائمين للخواص أى العلماء ، وللجمهور أيضا ، ولكن الاختلاف بين المعرفتين ، معرفة العلماء ومعرفة الجمهور ، فى التفصيل . « فالجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ، ما يدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع » (١) أى أن الجمهور إذا كانت معرفتهم حسية ، فالعلماء معرفتهم عقلية يقينية . وهكذا نلمح التدرج من الحس إلى العقل فى دلالة الاختراع وربط ذلك بطبقات الناس ، فدرجة الفهم تختلف من جهة العمق فى معرفة الشئ الواحد نفسه . فالجمهور ينظر إلى الموجودات التى ليس عنده علم بصنعتها من جهة أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعا أوجدها . أما العلماء فيزيدون على ذلك معرفة وجه الحكمة فيها . وبهذا يكونون أعلم بالصانع من جهة أنه صانع ، أكثر من الذى يعرف المصنوعات من جهة ما هى مصنوعات فحسب .

وإذا كان الجمهور يعرف المصنوعات وموجدها ، وكذلك العلماء ، مع تفاوت فى المرتبة ، فان الدهرية الذين جحدوا الصانع ، حالهم كحال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل يرجع ذلك إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته (٢) . وهذا الربط بين مذهب الدهرية من جهة ، والقول بالاتفاق من جهة أخرى يدلنا على أوجه الخطأ التى وقع فيها الأشاعرة حين نادوا بالاتفاق والجواز والإمكان :

ويجدر بنا القول بأن ابن رشد إذا كان يذهب إلى أن دليلى العناية والاختراع هما الطريق الشرعى الذى دعا الشرع إليه واعتمده الصحابة (٣) ، فان هذا لا يؤدى إلى القول بأنه وقف عند حدود الخطابيين عندما يقفون عند

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٤ .

(٣) المصدر السابق ص ١٥٠ ، فصل المقال ص ٢٤ .

الآيات القرآنية وحدها . إنه – كما بينا – يحاول استخلاص العناصر الفلسفية العقلية من هذه الآيات و يرتفع إلى مستوى أهل البرهان . فاذا كانت توجد فى الكتاب العزيز الطرق الثلاثة وهى الخطابية والجدلية والبرهانية . المرحودة لجميع الناس ، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة (١) : فان ابن رشد يريد الارتفاع عن طريق كل من الخطابيين وأهل الجدل . حتى يصل إلى أهل البرهان . وذلك لا يتسنى له إلا بتأويل الآيات القرآنية تأويلا برهانيا – كما سيتبين فى رأيه فى موضوع التوفيق بين العقل والشرع – يقول ابن رشد : « إن الأقاويل الشرعية المصرح بها فى الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز : أحدها أنه لايوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها . والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهى إلى حد لايقف على التأويل فيها ، إن كانت مما فيها تأويل ، إلا أهل البرهان . والثالثة أنها تتضمن التنبية لأهل الحق على التأويل الحق . وهذا لايوجد فى مذاهب الأشعرية ولامذاهب المعتزلة ، أعنى أن تأويلاتهم لاتقبل النصرة ، ولاتتضمن التنبيه على الحق ، ولاهى حق ، ولهذا كثرت البدع (٢) ».

إن فى هذا القول من جانب فيلسوفنا ابن رشد نزوعاً فلسفياً واضحاً سار عليه الفيلسوف المغربى ، حين ساق الآيات للاستدلال منها على وجود الله تعالى ، ولكنه لم يتقيد بها ، على نحو تقيد الخطابى بها ، ولم يقف منها موقف أهل الجدل ، أى علماء الكلام ، بل نزع نحوها منزعاً فلسفياً برهانياً ، حتى استحالت عنده إلى أدلة تغوص فى مجال العقل ، وتساير أجزاء النسق الفلسفى الذى ارتضاه لنفسه وقال به ، بحيث يرتبط رأيه بالنسبة للتدليل على وجود الله تعالى ، بآرائه فى المشكلات الفلسفية الأخرى التى بحث فيها ، ومن بين هذه المشكلات مشكلة الخير والشر ومشكلة السببية .

---

(١) فصل المقال ص ٢٤ .

(٢) فصل المقال ص ٢٥ .

ونود تأكيداً على ما نذهب إليه ، أن نقول إن ابن رشد إذا كان يرى أن قصد الشرع هو معرفة أن العالم مخترَع لله ؛ فإنه لم يستغل هذا الجانب ، فى مهاجمة الفلسفة اليونانية ، كما يفعل الذين يهاجمون المنطق والفلسفة الأرسطية اليونانية بسلاح القرآن .

فالصنعانى مثلا فى كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان »(١) ، حينما وجد بعض الآيات التى تدل على معرفة الخالق ، فإنه يتخذ من ذلك سبيلا لمهاجمة أساليب اليونان ، ونقطة ارتكاز للهجوم على الفلسفة .

أما ابن رشد فلم يتخذ من ذلك نقطة ارتكاز لمهاجمة الفلسفة وذلك لأنه فيلسوف أصلا ، وهو إلى تأييد الفلسفة وتفضيلها على غيرها من الطرق ، أقرب ، إذ كان يسمو بأهل البرهان على غيرهم من أهل الخطابة والجدل . ولذلك يجدر القول بأن استخراج ما فى أدلته على وجود الله من نظر عقلى ، أجدى من القول بأن هذا دليل قرآنى ، وذاك دليل فلسفى .

---

(١) صفحة ٢٢ - ٢٣ .

الدليل الثالث : دليل الحركة :

ليس من الصواب – عندى – الفصل فصلاً تاماً بين دليلى العناية والاختراع من جهة ودليل الحركة من جهة أخرى ، والقول بأن الدليلين الأولين هما دليلا الشرع ، والدليل الأخير هو دليل أرسطو أو دليل الفلسفة . إذ لا يخفى تأييد ابن رشد لدليل الحركة تأييداً تاماً .ويبدو ذلك فى ربطه بين دليل الحركة والأدلة على قدم العالم . وكذلك حين نقده لدليل ابن سينا وتعديله له . اذ أن هذا النقد والتعديل يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول ، أى أنه حور مشكلة الواجب والممكن إلى مشكلة الحركة والمحرك .

فهو لا يفصل اذن بين هذه الأدلة فى استدلاله على وجود الله ، بل كل دليل يحاول الوصول الى القول باله للكون ، ولكن من زوايا مختلفة .

فالنظر فى الحركة الموجودة فى الكون يؤدى الى تصور محرك أول لهذه الحركة اذ أن الفلاسفة عندما تصفحوا صور الموجودات ، تبين لهم وجوب ارتقاء الأمر فى هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عرى عن المادة ، فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد. اذ كان هذا انما لحق الجوهر الذى بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذى بالقوة لا من قبل أنه فعل محض .وذلك أنه لما كان الجوهر الذى بالقوة ، انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل ، لزم أن ينتهى الأمر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة الى جوهر هو فعل محض وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر(١) .

فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها ، أى يكون تحرك الأشياء من غير محرك . فالمادة الموضوعة للنجار وهى الخشب لا يمكن أنه

---

(١) تهافت التهافت ص ١٠٧ .

تحرك نفسها ان لم يحركها النجار . ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات ان لم يحركها البذر(١) .

وقد تبين فى العلم الطبيعى أن كل حركة لها محرك(٢) . وأن المتحرك انما يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل . وأن المحرك اذا حرك تارة ولم يحرك أخرى ؛ فهو محرك بوجه ما ، اذ توجد فيه القوة على التحريك حين لا يحرك . « فمتى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى ، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه ، فلا يكون المحرك الأول . فان فرضنا ايضاً هذا الثانى يحرك تارة ولا يحرك أخرى ، لزم فيه ما لزم فى الأول . فباضطرار اما أن يمر ذلك الى غير نهاية ، أو ننزل أن هنا محركاً لايتحرك أصلا ومن شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض(٣) .

فلا بد اذن أن يكون للحركة محرك هو فعل محض ولا يشوبه قوة أصلا ، أى لا يوجد فى وقت من الأوقات محركاً بالقوة ، لأنه ان كان هناك جوهر محرك أو فاعل ليس هو فعل محض ، بل تشوبه القوة ، فقد لا يحدث عنه تحريك فى وقت من الأوقات . ومرد ذلك أن « كل محرك تشوب القوة جوهره ، فقد لا يحرك فى وقت من الأوقات لأنه انما يحرك بمحرك آخر مخرج له من القوة الى الفعل ، ويمكن فى ذلك المحرك الا يحضره »(٤) . فما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجوداً ، أى يفسد فى وقت من الأوقات . وهذا ما يدلنا عليه العلم الطبيعى ، اذ كل ما يشوب جوهره القوة ، فهو كائن فاسد . وان كان بالقوة متحركاً فى المكان ، فقد يمكن ألا يكون موجوداً

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج ٣ ، ص ١٥٧٠ .

(٢) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ١٥٦٥ ، وأيضاً :

E. Gilson : History of Christian Philosophy, p. 221.

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٤ .

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج ٣ ، ص ١٥٦٦ .

محركاً(١) . ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلا ، لا فى الجوهر ولا فى المكان ، ولا فى غير ذلك من أصناف القوى ، وهذا هو معنى كون الجوهر فعلا . ولما كان سبب القوة هو الهيولى ، فينبغى إذن أن يكون المحرك الأول خلواً منها . إذ كل سرمدى فهو فعل محض ، وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة(٢) .

وهكذا يحاول ابن رشد بتحليل فكرة الحركة والمحرك ، وفكرة القوة والفعل ، الاستدلال على وجود الله تعالى ، رافضاً بذلك إمكانية التسلسل إلى ما لا نهاية ، إذ أن القول بالتسلسل إلى ما لا نهاية ، لا يؤدى إلى القول بوجود الله ، أى محرك أول لا يتحرك .

ويؤكد ابن رشد على تلك الفكرة حين يذهب الى أنه من الضرورى أن يكون كل ما يتحرك اما أن يتحرك عن محرك غير متحرك ، واما أن يتحرك عن محرك متحرك . فان تحرك عن محرك غير متحرك ، وكان كل محرك متحركاً ، فاما أن يتحرك من تلقائه ، واما أن يتحرك عن محرك من خارج . والمحرك من تلقائه ، يظهر من أمره أنه أول الحركات المتحركة فى المكان وأنه لا يحتاج الى محرك من خارج . فالمتحرك عن شىء من خارج يتوسط بين المتحرك من تلقائه . والمتحرك الأخير الذى لا يحرك دون المتحرك من تلقائه(٣). مثال ذلك العكاز ، اذ أنه لا يحرك الحجر دون الإنسان ، اذ كان العكاز متحركاً عن ما هو خارج والإنسان يمكنه أن يحرك الحجر بمتوسط وهو العكاز ، وبغير متوسط. فان كانت هاهنا محركات متحركات عن ما هو خارج ، فليس يمكن فيها أن تمر الى غير نهاية من جهة ما هى أوساط . اذ لو مرت الأوساط الى غير نهاية لم يكن لها أول . وقد تبين أن ما لا أول له لا آخر

---

(١) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ١٥٦٨ .

(٢) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ١٥٦٨ ، وأيضاً : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٦ .

(٣) تلخيص السماع الطبيعى ص ١١٤ .

له ، لكن الأخير موجود ، فالأول اذن موجود ، وهو الذى يتحرك من تلقائه . وهذا ضرورى بديهى ، اذ الأوساط لا تتحرك دون الأول . وهذا يؤدى باضطرار إلى أن ينتهى الأمر فى الأشياء التى محركها من خارج الى متحرك بمبدأ فيه وهو المتحرك بالطبع ومن تلقائه . وإلا مر الأمر الى غير نهاية ، وذلك ممتنع فيما هو بالذات(١) .

فينتج عن ذلك أن هناك محركاً أول بالطبع ، محركاً للكل ، اليه تنتهى سائر الحركات التى محركها من خارج . والحال فى العالم الكبير كالحال فى العالم الصغير الذى هو الإنسان أو الحيوان . والمحرك لهذا المتحرك غير متحرك أصلا بالذات . اذ لو كان متحركاً لكان جسماً ، ولكان له محركاً ؛ وهذا يؤدى الى المرور الى غير نهاية فلذلك يلزم ضرورة أن يكون المحرك للمتحرك من تلقائه غير جسم وغير متحرك أصلا بالذات(٢) .

ودليل هذا أيضاً ، القول بأنه لما كان هاهنا محرك أول ومتحرك أخير ومحرك أوسط ، وكان الأخير غير محرك أصلا ، والمتوسط محركاً ومتحركاً ، فان هذا يؤدى ضرورة إلى أن يكون الأول غير متحرك ، اذ لو كان كل محرك متحركاً ، لما أمكن أن يفارق أحدهما الآخر ، حتى يوجد محرك غير متحرك . فباضطرار لابد أن يوجد المحرك الأول خلواً من المتحرك ، اذ كان المحرك والمتحرك وهو الأوسط مؤلفاً من شيئين ، وكل مؤلف من شيئين اذا أمكن فى أحدهما أن يفارق صاحبه بالوجود أمكن فى الآخر ؛ فيتبين من هذا أن هاهنا محركاً أول نسبته الى هذا الكل نسبة المحرك الأول فى الحيوان الى الحيوان ، وانه غير متغير بالذات أصلا ولا يمكن فيه التغير(٣) .

وهكذا استطاع ابن رشد الاستدلال على وجود الله بأدلة ثلاث تعبر

---

(١) المصدر السابق ص ١١٥ ، وأيضاً : Aristotle : Physica B, 8 ch 5

(٢) تلخيص السماع الطبيعى ص ١١٦ ، وأيضاً : E. gilson : History of Christian Philosophy p. 644.

(٣) تلخيص السماع الطبيعى ص ١١٨ .

كل منها عن جانب معين . فدليل العناية يقوم أساساً على فكرة الغائية فى الطبيعة ويرتبط بفكرته عن الخير والشر . ودليل الاختراع يقوم على أن لكل شيء سبباً محدداً، وفيه رد على الدهرية من جهة، اذ أنكروا وجود هذه الأسباب، ورد على المتكلمين فى قولهم بالجواز والإمكان والإتفاق من جهة أخرى. أما دليل الحركة فدليل فى غاية الأهمية عبر به كل من أرسطو وابن رشد عن ضرورة القول بأن كل متحرك فله محرك. قد بينا فى دراستنا لمشكلة قدم العالم كيف أن أدلة الفلاسفة قد قامت على هذا الدليل ، إذ لابد عندهم من القول بحركة أزلية محركها أزلى ، أى لا يمكن القول بتوقف الحركة مدة ثم بدئها بعد ذلك ، بل هى أزلية أبدية .

ونود أن نشير فى ختام دراستنا لهذه الأدلة ، الى أن ابن رشد اذا كان قد تأثر فى دليله الأول ، (الدليل الغائى) ، بأرسطو ، بالإضافة الى موثرات دينية اسلامية أخرى ، فانه قد تأثر فى الدليل الثانى ، دليل الاختراع ، بأرسطو أيضاً ، من بعض الزوايا والجوانب ، وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن رشد يذهب الى قدم العالم ، بمعنى أن توجد مادة أولى قديمة .

وما يقال عن تأثره بأرسطو ، بالنسبة للدليل الأول والدليل الثانى ، يقال بصورة أوضح ، عن الدليل الثالث ، الذى يدخل الى حد كبير فى اطار الدليل الكونى ، اذ أن الدليل الثالث ، دليل الحركة ، فيه متابعة لأرسطو الى حد كبير جداً ، اذ أن الله عند أرسطو هو المحرك الأول الذى لا يتحرك ، بمعنى أنه لابد عند أرسطو فى القول بالمحرك الذى لايتحرك Unmovéd movér ، نظراً لأن كل حركة لها محرك ، ولا يمكن أن نمر فى ذلك الى ما لا نهاية ، بل لا بد من القول بوجود محرك لا يتحرك عن شيء آخر .

الفصل الثانى : اتفاق العقل والشرع والتوفيق بين الدين والفلسفة

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- إبراز أهمية هذه المشكلة عند فلاسفة العرب .
- الأسباب التاريخية التى دفعت ابن رشد للبحث فى هذا المجال .
- استفادته من الفلاسفة الذين سبقوه .
- التفرقة بين الطريق الخطابى الإقناعى والطريق الجدلى الكلامى والطريق الفلسفى البرهانى .
- الصعود إلى البرهان وتجاوز الخطابة والجدل .
- الآيات القرآنية التى تحث على النظر والتأمل فى جنبات الكون .
- القياس الشرعى والقياس العقلى .
- ضرورة الإطلاع على كتب القدماء سواء فى المنطق أو الفلسفة .
- معنى التأويل ووظيفته
- قانون التأويل .
- آراء حول مشكلة التوفيق عند ابن رشد .

« وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة ؛ فإنه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس يُبْخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحق، بل كل يشرفه الحق »

[الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ٨١]

الفصل الثانى

اتفاق العقل والشرع والتوفيق بين والدين والفلسفة
(فلسفة الدين)

أولا : تمهيد :

حاول فلاسفة العرب التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض ، فانه ليس حقيقياً ، وإنما نشأ نتيجة لسوء منهم كليهما (١) .

وإذا كانت هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة لفلاسفة المشرق ، إلا أنها كانت أكثر أهمية بالنسبة لفلاسفة المغرب . وقد يكون سبب ذلك ، هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، حتى أعتقد أنها لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف (٢) .

وكان من أهم المحاولات فى هذا المجال ، مجال التوفيق ، محاولة ابن طفيل ومحاولة ابن رشد. وإذا كان ابن رشد قد استفاد من محاولات فلاسفة المشرق كالكندى والفارابي وابن سينا، إلا أنه كان أكثر استفادة من معاصره ابن طفيل .

فابن طفيل إذا كان قد أشار مجرد إشارة إلى الغزالى ونقده نقداً سريعاً، إلا أن سعى إلى الجمع بين علم الشريعة والحكمة (٣) ، وكان حريصاً على

---

(1) Dr O.Amin : Moslem Philosophy p. 20.

(٢) مقدمة فان دن برج لترجمته لكتاب تهافت التهافت لابن رشد – مجلد ١ ، ص ١١ ، مقدمة جورج حورانى لترجمته لفصل المقال لابن رشد ، ص ٥ ، وأيضاً : لمدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية لليون جوتييه ، ص ١٨١ من الترجمة العربية .

(٣) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى جزء ١ ، ص ١٦٣ .

الجمع بينهما (١) ، وقد ظهر ذلك فى مؤلفه « حى بن يقظان » على خير وجه، وإن لم يكن الهدف الأول والأساسى من هذا المؤلف ، الجمع بين الدين والفلسفة (٢)

ويمكن القول بأننا إذا كنا نجد أسبابا عامة دفعت فلاسفة العرب إلى التوفيق والبحث فى فلسفة الدين ، كوجود آيات فى القرآن الكريم تحث وتشجع على التأمل و البحث و النظر ، بالإضافة إلى إيمان هؤلاء الفلاسفة بأهمية الفلسفة و التفلسف والاستفادة من آراء فلاسفة اليونان القدامى ، نقول إذا كانت توجد أسباب عامة ، فانه كانت توجد بالإضافة إلى ذلك أسباب خاصة ، ونعنى بالسبب الخاص، أنه إذا كان دافعا لفيلسوف من الفلاسفة إلى التوفيق ، فان ليس من الضرورى أن يكون دافعا لفيلسوف آخر إلى التوفيق، إذ أن الأسباب الخاصة ترجع إلى ظروف الزمان وظروف المكان، أى البيئة التى عاش فيها الفيلسوف .

نوضح ذلك بالقول ، بأنه إذا كانت من الأسباب التى دفعت الكندى إلى التوفيق ، أنه عاش فترة من حياته فى ظل المتوكل الخليفة العباسى الذى ساند أهل السنة ، فان هذا السبب لا يمكن بطبيعة الحال أن يكون من أسباب قيام ابن رشد بالتوفيق . فالمكان غير المكان ، والزمان يختلف عن الزمان ، وهكذا .

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان جزء ٦ ، ص ١٣٤ .

(٢) يمكن الرجوع إلى الفصل الخاص بفلسفة الدين من كتابنا « الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل » (دار المعارف بمصر) .

ثانيا : مذهب ابن رشد :

لانود الدخول فى تفصيلات عديدة حول موضوع التوفيق عند فيلسوفنا ابن رشد ، إذ أن هدفنا الرئيسى هو الكشف على النزعة العقلية فى فلسفة هذا الفيلسوف.

والواقع أننا لانجد مبرراً لذهاب كثير من الباحثين ، إلى أن أهم المباحث التى تركها لنا فلاسفة الإسلام ، مبحث التوفيق بين الفلسفة والدين ، إذ أن بحثهم فى هذا المجال لايعد وكونه جزءا من أجزاء مذاهبهم الفلسفية التى تركوها لنا ، ولم يكن قصدهم الرئيسى – فيما نرى من جانبنا – هو مجرد القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة .

يضاف إلى ذلك أن فلاسفة العرب بلا استثناء واحد منهم ، لم ينجحوا نجاحا تاما فى التوفيق بين المجالين . فالفيلسوف إما أن ينتهى به البحث فى هذا المجال إلى رفع الدين على الفلسفة ، وإما أن يرفع طريق البرهان على الطريق الخطابى ، ومعنى هذا أننا لانجد توفيقا دقيقاً بمعنى كلمة « توفيق » ، وابن رشد ، وهو من أكثر الفلاسفة اهتماما بالتوفيق ، لم ينجح فى موضوع التوفيق نجاحا تاما ، وإلا كيف تفسر أن الفلسفة انتهت بوفاته فى عالمنا العربى ، بحيث لانجد فيلسوفا عربيا منذ وفاته وحتى أيامنا المعاصرة التى نحياها ،

ولنعرض الآن لرأى ابن رشد فى هذا المجال ، مجال التوفيق ، والذى يعد ضربا من فلسفة الدين التى اهتم بالبحث فيها كثير من فلاسفة العصر الوسيط .

يمكن القول – كما سبق أن أشرنا منذ قليل – بأن فيلسوفنا ابن رشد كان من أكثر فلاسفة العرب ، اهتماما بالبحث فى هذه المشكلة ، مشكلة التوفيق (١) .

---

(١) ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ص ١٨١ من الترجمة العربية وأيضاً : llard. yLe Rationalism d·Averroes p. 7

ومما يؤيد ذلك ، أننا نجد لابن رشد كثيرا من المؤلفات التى تتعرض للبحث فى هذا المجال ، سواء بصورة أساسية ، أو بصورة عامة ، ومن هذه المؤلفات ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ومناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وتهافت التهافت . هذا بالإضافة إلى كثير من الإشارات التى نجدها بين ثنايا شروحه وتلخيصاته على أرسطو ، والتى لا تخلو من بعض الدلالات العميقة . تلك الدلالات التى لم يتنبه إليها بعض الباحثين فى فلسفة ابن رشد لأنهم أهملوا شروحه إهمالا تاما ، ومن هنا كانت كتاباتهم عن ابن رشد ، وفلسفة ابن رشد ، نوعا من الجهل ، يضاف إلى جهل .

ويذهب ابن رشد فى أول كتابه الذى خصصه لموضوع التوفيق(١)، إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به، إما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب .

ونود أن نشير إلى أن هذه الأحكام الخاصة بالندب والوجوب وغيرهما ، مستقاة من الفقة . وقد أشار إلى ذلك ابن رشد فى كتابه : بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقة . فان الحكم الشرعى إذا فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمى واجبا . وان فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمى ندبا . والنهى أيضا ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمى محرما ومحظورا ، وان فهم منه الحث على تركه من غير تعلق سمى مكروها : فتكون أصناف الأحكام الشرعية المستقاة من هذه الطرق خمسة . واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومخير فيه وهو المباح (٢) . والإيجاب طلب

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ص ٢ .

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه ص ٥ . وقد أشار جوتييه إلى أن نظرية الأحكام الشرعية الخمسة نظرية إسلامية خالصة. إذ توجد أساساً لجميع التشريعات الدينية والإخلاقية المدنية=

الفعل طلباً جازماً . والندب طلب الفعل طلباً غير جازم . والتحريم طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً . والكراهة طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازم (١). أما المكروه والمندوب فداخلان تحت المباح . إذ المكروه لا يأثم فاعله ، ولو أثم لكان حراما ، ولكن يؤجر تاركه . والمندوب إليه لا يأثم تاركه ولو أثم لكان فرضا ، ولكن يؤجر فاعله (٢) .

وإذا كانت الفلسفة عبارة عن النظر فى الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع؛ وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فان هذا يؤدى إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به (٣) .

وهذا يتبين من آيات كثيرة منها : قوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » (٤) . وقوله أيضا : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (٥). فالآية الأولى تحث على النظر فى جميع

= والجنائية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى الإسلام . وهى ترجع إلى مبدأ هام من مبادىء علم المعرفة مطبوع بقوة بالعقلية المفرقة . وهذا المبدأ يقول : « إن العقل الإنسانى عاجز ذاتياً عن الحكم على الأعمال بالخير أو الشر . فيجب لذلك أن يكون وحى إلهى يعين ما هو الحكم أو الوصف الذى وضعه الله لهذا العمل أو ذاك بمقتضى إرادته المطلقة . والعقل يمكنه أن يستنتج من النصوص الموحاة من الله تعالى جميع ما تتضمنه من الأحكام الخاصة بالأعمال. وهذه الأحكام موجودة ضمناً فى النصوص (المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٨٢ — ١٨٣ من الترجمة العربية) .

(١) المقدمة فى أصول الدين للسنوسى ص ١٥ ، مقدمة ابن خلدون جـ ٣ ، ص ١٠٠٩ — ١٠١٠ ، وأيضاً : المستصفى للغزالى ، جـ ١ ، ص ٤ — ٥ — ٦ .

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم — مجلد ٢ ص ١٠٥٨ ، وأيضاً : تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ، ص ٥٠ — ٥١ من الترجمة العربية .

(٣) فصل المقال ص ٢ .

(٤) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف .

(٥) الآية ٢ من سورة الحشر .

الموجودات (١) ، والآية الثانية تنص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معاً (٢) . وعلى هذا يكون الدين قد حث ووصى على عمل الفلسفة ، لأن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة (٣) .

ويمكن نظم هذا الدليل فى صورة قياس كالآتى :

الغرض من الفلسفة النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله (مقدمة صغرى) .

يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر فى الكون والتفكر فيه (مقدمة كبرى) :

∴ دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها ، أى على أولى الأدلة البرهانية (النتيجة) (٤) .

« وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاناً » (٥) .

فيجب إذن تبرير اللجوء إلى القياس العقلى بالقول بأنه كالقياس الشرعى فى مجال الدين . فاذا كان القياس الشرعى « إلحاق الحكم الواجب لشئ ما بالشرع بالشئ المسكوت عنه لشبهة بالشيء الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم ، وهو ما يعرف بقياس الشبه ، أو لعلة جامعة بينهما ، وهو ما

---

(١) فصل المقال ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢ .

(٣) O'Leary : Arabic thought and its place in History p. 253.

(٤) ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٨٤ — ١٨٥ من الترجمة العربية

(٥) فصل المقال ص ٢ ..

يعرف بقياس العلة (١) . فان « القياس المنطقى قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شئ ما آخر اضطراراً بسبب وجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها » (٢) .

ولابد من معرفة القياس البرهانى بالذات ، إذ الفحص عن القياس إنما هو من أجل الفحص عن البرهان . والمنفعة الحاصلة عنه حدوث العلم البرهانى فى جميع الموجودات على أتم ما فى طباعه أن يحصل للإنسان (٣) . ولابد من معرفة وجوه مخالفة القياس البرهانى للقياس الجدلى والخطابى والمغالطى حتى يمكننا إدراك مزايا القياس البرهانى على غيره من أنواع الأقيسة . بل لابد من دراسة شروط المقدمات فى الأقيسة ، وذلك لأن هذه الأشياء تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل . « فكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه » (٤) .

وإذا اعترض معترض قائلا إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة إذ لم يكن فى المصدر الأول ، فنقول إن النظر أيضا فى القياس الفقهى وأنواعه قد استنبط بعد المصدر الأول وليس يرى أنه بدعة ، فكذلك يجب أن يكون اعتقادنا فى النظر فى القياس العقلى (٥) .

وإذا كان القياس العقلى يعد ضرورياً ، فانه يجب علينا الاستعانة على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ١ ص ٤ .

(٢) منطق أرسطو – تحقيق الدكتور بدوى ، ج ١ ص ١٠٨ . (كتاب التحليلات الثانية).
(كتاب الطوبيقا ص ٤٦٩) .

(٣) تلخيص القياس لابن رشد ص ٥٧ (مخطوط) .

(٤) فصل المقال ص ٣ .

(٥) المصدر السابق ص ٤ .

أو غير مشارك فى الملة .اذ الآلة التى تصح بها التزكية لايدخل فى صحة تزكيتها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة. وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام . واذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج ليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فينبغى أن نضرب بأيدينا الى كتبهم، وننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان كله صوابا قبلناه منهم ، وان كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه (١) .

وهذا المبدأ يعد فيما نرى مبدأ هاما ، اذ فيه دعوة الى البحث عن الحقيقة كحقيقة وبصرف النظر عن كونها اسلامية أو غير اسلامية ، أو كونها عربية أو يونانية. كما تتضح أهميته حين ندرك أن من أسباب الهجوم على المنطق أنه أتى من اليونان ، وأن صاحبة كافر .

وليس الأمر فى مجال المنطق والفلسفة فحسب ، بل فى مجال العلوم كلها . إذ من الواجب تداول الفحص عنها واحداً بعد واحد، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم . فلو فرضنا أن صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض ، وغير ذلك من مقادير الكواكب ، لما أمكنه ذلك ، ولو كان أذكى الناس طبعاً ، إلا بوحى أو شئ يشبه الوحى »(٢) .

فمن نهانا عن النظر فى كتب القدماء فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة . » بل نقول إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة عن من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم

(١) فصل المقال ص ٤ — ٥ .
(٢) المصدر السابق ص ٥ .

فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب ، حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا . فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتى وضرورى » (١) . فالنظر البرهانى لايؤدى إلى مخالفة ماورد به الشرع ، إذ الحق لايضاد الحق بل يوافقه (٢) .

بيد أن طباع الناس متفاضلة . « فمنهم من يصدق بالبرهان . ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك . ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية » (٣) .

وهذا يقوم على نظرية المعرفة . إذ هناك ثلاثة أنواع من المعرفة : خطابية وجدلية وبرهانية (٤) . وكل نوع من هذه الأنواع يناسب طائفة من الناس . ففريق البرهان يعتمد على الأدلة البرهانية ، وهذه الأدلة تبدأ من المبادئ الأولية للعقل وهى واضحة بذاتها ، ويستنتج منها – بسلسلة من القياسات الدقيقة المرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً – نتائج تشترك فى الوضوح والبداهة ، وفى يقين المقدمات (٥) . وفريق الجدل يعتمد على الأدلة الجدلية . وهذه الأدلة مساوية فى دقة صورتها للأدلة البرهانية ، لكن مقدماتها ليست بديهية باطلاق ، بل راجحة قليلا أو كثيراً (٦) وفريق

---

(١) المصدر السابق ص ٦ – ٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٧ .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية – مادة ابن رشد – كارادى فو – الترجمة العربية ، ص ١٦٦ – ١٧٤ . وأيضاً :

أيضاً : Dr. A. F. Ehwany : Islamic Philosophy p. 126.

(٥) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ليون جوتييه ص ١٨٣ من الترجمة العربية .

وأيضاً : E. Gilson : History of Christian philosophy p. 218.

(٦) المدخل مدراسة الفلسفة الإسلامية ليون جوتييه ص ١٨٣ – ١٨٤ من الترجمة العربية

B. Gilson : History of Christian Philosophy

الخطابة يعتمد على الأدلة الخطابية التى تقوم على العاطفة أكثر من قيامها على العقل (١) ».

ولابد من مجاوزة التصديقات الخطبية والجدلية للوصول إلى البرهان : إذ الفلسفة الحقيقية تنظر فى الموجود نظراً برهانيا ، والجدلية نظراً مشهوراً (٢) . والفيلسوف قصده معرفة الحق فقط (٣) ، وإذا كان الجدلى يعلم ما يعلم الفيلسوف ، إلا أن أحدهما يعلم بالبرهان ، والآخر بالشهرة(٤) . والقياس الجدلى وهو الذى يقوم على المقدمات المشهورة ، لايشترط فى مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط ، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أولم توجد (٥) . وصناعة الجدل تبطل الآراء بأقاويل مشهورة ، لايؤمن أن ينطوى فيها كذب (٦) . « وبالجملة من غلب عليه الجدل ، كثيرا ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جداً وبعيدة عن طبيعة الشئ . والعلة فى ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضى به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة » (٧) .

---

(١) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ليون جوتييه ص ١٨٤ — ١٨٤ من الترجمة العربية
E. Gilson History of Christian Philosophy p. 219.
وأيضاً : مقدمة جورج حورانى لترجمة فصل المقال ص ٣٣ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد جـ ١ ، ص ٣٢٩ .

(٣) المصدر السابق جـ ١ ، ص ٣٢٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٢٩ جـ ١ .

(٥) تلخيص البرهان لابن رشد — مخطوط ص ٢٠٤ .

(٦) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥ — ٦ .

(٧) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد جـ ٣ ص ١٤١٨ .

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاث ، أو بين أنواع الأدلة تؤدى إلى نظريته فى التأويل . فالنظر البرهانى إن أدى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فإن ذلك الموجود إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له . فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما ، إذ أن هذا سيتيح لنا السير فى الطريق البرهانى دون أن يعترض أحد بالقول بأن الشرع قد خالفه . وهـذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ماسكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى . أما من جهة النوع الثانى ، فإن الشريعة إذا نطقت بشىء فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً ، فان كان موافقاً فلا قول هناك وإن كان مخالفا طلب هنا تأويله(١) .

« ومعنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهة أو سببه أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى »(٢) . واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية ، فأولى بصاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك . « فإن الفقيه عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى »(٣) .

فلا يصح من جانب الفيلسوف الوقوف عند ظاهر الآية ، بل واجبه تأويلها . « ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . وهذه القضية لايشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن . وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان ،

---

(١) المصدر السابق ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٨ .

فاذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع مايشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد . ولهذا أجمع المسلمون على أنه لايجب حمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا خروجها كلها عن ظاهرها بالتأويل »(١) .

فالعبرة هنا بالبرهان ، إذ هو أسمى صور اليقين . ولا غرابة فى ذلك لأنه طريق الفلاسفة . ولهذا يجب رفعه على طريق أهل الظاهر ، بل اخضاع هذا الظاهر البرهان .

ويؤكد هذا ، الاتجاه إلى القول بأن للشرع ظاهراً وباطناً . « فالسبب فى ورود الظاهر والباطن فى الشرع اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق . والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما »(٢) ويدل على ذلك قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخن فى العلم»(٣)

---

(١) المصدر السابق ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٨ — ٩ .

(٣) الآية ٧ من سورة آل عمران . وقد اختلف الكثير من العلماء حول إباحة التأويل أو عدم إباحته . فالصنعانى مثلا يقول : « إن المتأولين إنما يعينون وجود التأويل بالظن أو الاحتمال . فأما الاحتمال فليس علما ألبتة ، لا حقيقة ولا مجازاً . وأما الظن فقد يسمى علما مجازاً ، ولكنه هنا ممنوع لأن العلم المضاف إلى الله تعالى فى الآية لا يجوز فيه إلا الحقيقة (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٤٨) .

أما السيد الشريف الرضى فيقول : « ومن ذهب إلى إخراج العلماء عن أن يعلموا كنه التأويل وحقيقته ويطلعوا طلعه ويستنبطوا ويستخرجوا كوامنه فقد حطهم بذلك عن رتبة قد استحقوا الإيفاء بها والإطلاع على شرفها ، لأن الله سبحانه قد أعطاهم من نهج السبيل وضياء الدليل ما يفتتحون به المبهم ويصدعون المظلم » (حقائق التأويل فى متشابه التنزيل — شرح العلامة محمد الرضا آل كاشف ص ٧) .

وعلى كل فإنه يبدو أن محاربة التأويل هدفها تقديم الشرع على العقل ، ومحاولة دحض حملية

- هذا بالإضافة إلى أنه لا بد أن يكون هناك فرق بين أهل العلم وغير أهل العلم وقد وصف الله أهل العلم بأنهم المؤمنون به . وهذا إنما يحمل على الإيمان الذى يكون من قبل البرهان . ولا يتم ذلك إلا مع الإيمان الذى وصف الله به العلماء خاصاً بهم ، فيجب أن يكون بالبرهان . وإذا كان بالبرهان ، فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل ، لأن الله قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون إلا مع الحقيقة(١) .

ولكن ما هو موقفنا من إجماع المسلمين على ظاهر معين ؟ هل يصح لنا التأويل أم لا ؟ « فإن قال قائل إن فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء قد اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدى البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : أما لو ثبت بالإجماع بطريق يقينى لم يصح ، وإن كان الإجماع فيها ظنيا فقد يصح »(٢) .

فهنا ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله . فإن كان تأويله فى المبادئ فهو كفر وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وهنا أيضاً ظاهر يجب على أهل

=التوفيق نفسها . فابن تيمية مثلا يقول : « إن كون الشيء معلوماً أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الإضافية . فإن زيداً قد يعلم ما لا يعلمه بكر بعقله . وقد يعلم الإنسان فى حال ما يعقله ما يجهله فى وقت آخر . والمسائل التى يقال عنها إنها قد تعارض فيها العقل والشرع ، جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على القول بأن العقل يوجب كذا (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ١ ص ٨١) ويقول أيضاً : إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً وشكاً وارتياباً (المصدر السابق ص ٨٣) ويقول أيضاً : « إنه لو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق للناس عليه » (المصدر السابق ص ٨٢) .

(١) فصل المقال ص ١٠ – ١١ .

(٢) المصدر السابق ص ٩ .

البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر . وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة .

وإذا كان الخطأ فى الشرع على ضربين : إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشىء الذى وقع فيه الخطأ ، أو خطأ لايعذر فيه أحد من الناس ، فإن الخطأ الأخير هو الذى يكون فى الأشياء التى تفضى جميع أصناف الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشىء بهذه الجهة ممكنة للجميع . وهذا مثل الإقرار بالله وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى(١) »

وسبب ذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدى إليها أصناف الدلائل الثلاثة التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق بها بالذى كلف معرفته ، أعنى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية . « فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع ، كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلة عن التعرض إلى معرفة دليلها . لأنه ان كان من أهل البرهان ، فقد جعل له اسبيل إلى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من أهل الجدل فبالجدل ، وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة(٢) » .

أما الأشياء التى لاتعلم بالبرهان . فقد ضرب الله للعامة أمثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال اذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع ، أعنى الجدلية والخطابية . وهذا هو السبب فى انقسام الشرع الى ظاهر وباطن. فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى الا لأهل البرهان(٣) . وفرض الخواص هو التأويل ، وفرض الجمهور هو حمل الآيات على ظاهرها ، اذ ليس فى طباعهم أكثر من ذلك(٤) .

---

(١) المصدر السابق ص ١٤ — ١٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥ .

(٣) المصدر السابق ص ١٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٠ ؟

ولما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين تصوراً وتصديقا ، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً ، البرهانية والجدلية والخطابية ، وطرق التصور اثنتان ، اما الشيء نفسه واما مثاله ، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية ، فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان ، لمن هو أهل لتعلمها ، وكان الشرع مقصودة تعليم الجميع ، وجب أن يشتمل الشرع على جميع انحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس ، أعني وقوع التصديق من قبلها ، وهي الخطابية والجدلية ، والخطابية أعم من الجدلية ، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية وكان للشرع مقصودة لأول العناية بالأكثر من غير اغفال لتنبيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق(١)

ولهذا لا يجب إذاعة التأويلات على العامة إطلاقاً . فلو قيل للجمهور ولمن

---

(١) المصدر السابق ص ١٩ . ويقرب من هذا ، قول الفارابي : « وتفهيم الشيء على ضربين أحدهما أن يعقل ذاته ، والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون أحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقيني ، وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق على البراهين اليقينية ، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة . ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة ... فإن الفلسفة تعطي ذات المبدأ الأول وذات المبادىء الثواني غير الجسمانية التي هي المبادىء القصوى للمعقولات ، والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادىء الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادىء الدينية (تحصيل السعادة للفارابي ص ٤٠ ، ٤١) . فطرق البراهين الحقيقية منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان ، أعني أفلاطون وأرسطو . وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فنشؤها من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالإبداع الوحي والإلهامات . (الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي ص ٣١) . ولكن الفارابي يحصر طرق التصديق في قسمين لا ثلاثة كما فعل ابن رشد إذ أضاف إلى هذين القسمين قسماً ثالثاً وسطاً وهو طريق المتكلمين (حواشي جورج حوراني على ترجمته لفصل المقال ص ٩٢) .

هو أرفع رتبة فى الكلام منهم أن الشمس التى تظهر للعين فى قدر قدم هى نحو من مائة وسبعين ضعفاً من الأرض ، لقالوا هذا من المستحيل ، ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم ، ولعسر علينا إقناعهم فى هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها عن قرب فى زمان يسير . بل لا سبيل إلى تحصيل مثل هذا العلم بطريق البرهان إلا لمن سلك طريق البرهان . وإذا كان هذا موجوداً فى مطالب الأمور الهندسية ، وبالجملة فى الأمور التعليمية ، فأحرى أن يكون ذلك موجوداً فى العلوم الإلهية . فإذا صرح بذلك للجمهور كان شنيعاً وقبيحاً فى بادىء الرأى وشبيهاً بالأحلام . إذ لا يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذى فى بادىء الرأى أى عقل الجمهور . فانه يشبه أن يكون ما يظهره بآخره للعقل هو عنده من قبيل المستحيل فى أول أمره . وليس يعرض هذا فى الأمور العلمية بل وفى العملية(١) .

فلا يجب أن يثبت فى كتاب إلا المسائل الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى من شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى ، إلا إذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس .

والكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى للسموم فى أبدان كثير من الحيوانات ، والتى تعد تلك الأشياء سموماً لها . فان السموم أمور مضافة ، فما يكون سماً فى حق حيوان قد يعد غذاء فى حق حيوان آخر .

وهكذا الأمر فى الآراء مع الإنسان . أعنى قد يكون رأى ما سماً فى حق نوع من الناس وغذاء فى حق نوع آخر . ومن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس هو بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس . ومن منع النظر عن أهله ، هو بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع

---

(١) تهافت التهافت ص ٥٤ .

الناس . وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان وغذاء لنوع آخر(١) .

فلا ينبغى أن يستعمل البرهان فى الأشياء النظرية التى يراد الاعتقاد بها مع كل صنف من أصناف الناس . وذلك إما لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق ؛ فاذا سلك به نحو الأشياء التى نشأ عليها سهل إقناعه . وإما لأن فطرته ليست معدة لقبول البرهان أصلا . وإما لأنه لا يمكن بيانها له فى ذلك الزمان اليسير الذى يراد منه وقوع التصديق فيه(٢) .

وليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع ، إذ يتولد عن ذلك تخليط عظيم . فينبغى أن يمسك من هذه المعانى كل ما سكت عنه الشرع ، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض فى هذه الأشياء ، ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به فى الشرع ، إذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافى فى بلوغ ذلك . فكما أن الطبيب يفحص من أمر الصحة على القدر الذى يوافق الأصحاء فى حفظ صحتهم والمرضى فى إزالة مرضهم، كذلك الأمر فى صاحب الشرع ، إذ أنه يعرف الجمهور من الأمور ، مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم. والسائل من المتخاصمين فى أمثال هذه الأشياء لا يخلو أن يكون من أهل البرهان أو لا يكون فان كان من أهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان، وعرف أن هذا النحو من التكلم خاص بأهل البرهان ، وعرف المواضع التى نبه الشرع أهل هذا الجنس من العام على ما أدى إليه البرهان . وإن لم يكن من أهل البرهان ، فلا يخلو أن يكون مؤمناً بالشرع أو كافراً . فان كان مؤمناً عرف أن التكلم فى مثل هذه الأشياء حرام بالشرع ، وإن كان كافراً لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له(٣) .

---

(١) المصدر السابق ص ٨٩ .
(٢) تلخيص الخطابة ص ١١ .
(٣) تهافت التهافت ص ١٠٦ .

والصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية . فاذا كان من ليس من أهل الصناعة لا يمكنه فعل الصناعة ؛ كذلك من لم يتعلم صنائع البرهان لا يمكنه أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه . بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع ، وقد خالف القول فى هذا العمل ، لأن العمل هو فعل واحد ، فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة . وأصناف الأقاويل كثيرة ، منها برهانية ومنها غير برهانية ، وغير البرهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير (١) .

فلا ينبغى أن يصرح للجمهور بالتأويلات التى تقوم على البرهان كما لا ينبغى أن تثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية كما صنع ذلك أبو حامد(٢) .

ولكى تكون التأويلات التى تقوم على البرهان محددة يقينية، ولكى نعرف فى أى الحالات ينبغى اللجوء إلى التأويل، لابد من وضع قانون لهذا التأويل .

وهذا القانون يستند أساساً إلى تفضيل أهل البرهان على غيرهم من أهل الظاهر ، أو علماء الكلام . وهذا هو شأن ابن رشد دائماً فى كل نظرياته ، إذ نجد فيها صعوداً إلى الطريق البرهانى الواضح اليقين ؛ وذلك حتى نصل إلى الحكمة . إذ الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان(٣) . ويتضح هذا أيضاً من قوله : « فان كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول المعلوم، وكنت من أهل الثبات والفراغ ، فعرضتك أن تنظر فى كتب القوم وعلومهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده . وإن كنت ممن تنقصك واحدة من هذه الثلاثة ، فعرضتك أن تفرغ فى ذلك إلى ظاهر الشرع ، ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثة فى الإسلام . فانك إن كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع (٤) » .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٥ – ١٠٦ .

(٢) فصل المقال ص ٢١ .

(٣) تهافت التهافت ص ١٠١ .

(٤) المصدر السابق ص ٩٠ .

ولكن ينبغى أن يقر الشرع على ظاهره ، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لأن التصريح بذلك تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وهذا لا يحل ولا يجوز ، أعنى أن يصرح بشىء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنـده البرهان عليها لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع(١) .

فهذا التأويل إذن ينبغى ألا يشاع بين الجمهور الذى يهتم بالعمل دون النظر . « وكثرة التأويلات التى زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع ، إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ... ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها ، وعملهم بها . فهو المقصود الأول بالعلم فى حق الجمهور إنما هو العمل ، فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر . وأما المقصود بالعلم فى حق العلماء فهو الأمران جميعاً ، أعنى العلم والعمل »(٢) .

فالفلسفة إنما تنحو نحو تعريف السعادة لبعض الناس العقلاء . والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة . ومع هذا لا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت على ما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضرورياً فى وجود الصنف الخاص وفى حياته . وهذا الصنف الخاص ينبغى أن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص . وأنه إن صرح بشك فى المبادىء الشرعية التى نشأ عليها أو بتأويل مناقض للأنبياء وصارف عن سبيلهم ، فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر(٣) .

فمبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً ، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨١ .

(٣) تهافت التهافت ص ١٣٣ — ١٣٤ .

والحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى ، أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة . والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها(١) .

« وينبغى أن تعلم أن السنن المشروعة العملية ، المقصود منها هو الفضائل النفسانية . فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره ، وفى هــذا الجنس تدخل العبادات . ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التى تسمى عفة . . . ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور »(٢) . أى أن الشرائع الدينية من شأنها تعليم الفضائل العملية ، والحكمة من شأنها تعليم الفضائل النظرية .

وبهذا كله يمكن فهم العبارات التى قد يستخلص منها البعض ان ابن رشد يقدم الشرع على العقل . فإذا كان ابن رشد يقول : « إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع ، فان أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه علمت بقصور العقل الإنسانى عنه وأن الشرع فقط هو الذى يدركه »(٣) . فان هذا يعنى أنه فى حالة اتفاقهما كان ذلك أفضل . أما فى حالة اختلافهما فان هذا الاختلاف ليس مرده قصور العقل باطلاق ، بل هذا القصور مبعثه أن الشرع ينادى أساساً بالنواحى العملية التى لا غنى عنها للجمهور ، ولا يمكن الإسراف فى تأويلها بالنسبة للجمهور .

وقول ابن رشد : « إن العلم المتلقى من قبل الوحى إنما جاء متمماً لعلوم العقل أعنى كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحى . والعجز للمدارك ، الضرورى علمها فى حياة الإنسان ووجوده ، منها ما هو

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٤ .

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه لابن رشد جـ ٢ ص ٤٧٥ .

(٣) تهافت التهافت ص ١٢٠ .

معجز باطلاق ، أى ليس فى طبيعة العقل أن يدرك بما هو عقل ، ومنها ما هو معجز بحسب طبيعة صنف من الناس . وهذا المعجز إما أن يكون فى أصل الفطرة ، وإما أن يكون لأمر عارض من خارج من عدم تعلم . وعلم الوحى رحمة لجميع هذه الأصناف »(١) ؛ قول ابن رشد هذا لا يعنى أنه سلم بقصور العقل عن بحث مسائل الشرع طالما أنه قال انه عجز باطلاق ، أى أشياء لا يمكن للعقل أن يبحثها بمـا هو عقل . هذا بالإضافة الى أن العجز اذ جاء بحسب طبيعة صنف من الناس ، فان هذا الصنف هو الجمهور ، وهم الذين تقصر عقولهم عن ادرك مبادئ البرهان .

ثالثاً : خاتمة :

هذا هو تفسيرنا لرأى ابن فى رشد فى مجال اتفاق العقل والشرع . ان رأيه يقوم أولا وقبل كل شئ على تفضيل أهل البرهان . اذ أنهم أهل الحكمة فما دمنا قد نادينا بالتأويل ، فان هذا التأويل كفيل بحل الخلافات التى قد تبدو فى أول الأمر بين الفلسفة والشرع . اذ التأويل أصلا منزع عقلى ، وهو من أهم المطالب العقلية التى يتمسك بها أهل البرهان أى الفلاسفة .

ويجدر بنا القول بأنه قد نشأت خلافات كثيرة حول هذه المشكلة ولم تتركز هذه الخلافات حول موضوع الاتفاق بين العقل والشرع فى ذاته ، أى كمشكلة منفصلة ودائرة مغلقة ، بل تعدى هذا الخلاف أغلب آراء ابن رشد. أى أنه شمل دوائر أخرى تتفاوت بعداً أو قرباً من مشكلة التوفيق فى حد ذاتها . وسبب شموله لهذه الدوائر الأخرى ارتباط موضوع الاتفاق عند ابن رشد بسائر آرائه فى المعرفة والوجود وغيرهما ، وان لم يكن هدفه الأساسى مجرد محاولة التوفيق وبيان أوجة الإتفاق .

وقد بدأت هذه الخلافات بذهاب الرشديين اللاتينيين الى أن ابن رشد

---

(١) المصدر السابق ص ٦٧ .

يقول بالحقيقة المزدوجة أو الحقيقة ذات الوجهين The doctrine of double truth

أى أن ما هو صادق فى المجال الدينى قد يعد خاطئاً فى المجال الفلسفى(١) وعلى أساس هذا الاعتقاد قامت الخلافات وكثرت الآراء وتشعبت، واعتقد كل فريق من المفكرين والمؤرخين برأى يخالف فيه الفريق الآخر فى قليل أو كثير .

فمنهم من يذهب الى أن ابن رشد قد وقف موقفاً عقلياً الى أقصى حد حين ذهب فى مشكلة اتفاق العقل والشرع الى أن الوحى غير ضرورى وخاصة بالنسبة للفلاسفة(٢) .

ومنهم من يذهب الى أنه لا يوجد بكتاب فصل المقال وجهات نظر تتعارض مع البرهان(٣) .

ومنهم من يرى أن مشكلة التوفيق هذه فاسدة لأنها تنطوى على عدة مبادئ خاطئة . إنها تميز بين العامة والخاصة ، وبالتالى تجعل الدين اثنين . ولما كان ايمان الخاصة هو الحق ، كان إيمان العامة ضلالا . وأنها تقضى على الفيلسوف بمجاراة العامة ظاهراً وكتمان ما يرى باطناً ، وهذه هى الزندقة بنفسها(٤) .

وهذا الرأى السالف أحسب خطأ ؛ اذ لا تجعل مشكلة التوفيق الدين اثنين ،

---

(١) Encyclopaedia Brit. Arabian philosophy. R.R. Walzer vol. II p. 195 and H. O. Taylor, the Mediaeval Mind vol. II p. 315, and Allard ; Le rationalisme d'Averroes d'aprés une étude sur la création p. 7.

(٢) Encyclopaedia Brit Rationalism : by martha Kneole vol. XVIII p. 993.

(٣) مقدمة جورج حورانى لترجمة فصل المقال ص ٣٨ .

(٤) ابن رشد – ليوحنا قمير ص ٢٤ .

بل تريد الصعود بالدين الى مستوى الفهم البرهانى له — فهناك أدلة خطابية وأدلة جدلية و أدلة برهانية ، ولكل نوع من الأداة طبقة خاصة من الناس . والتأويل كفيل بحل ما ينشأ من خلافات بين الفلسفة والدين

ومنهم من ذهب الى أن رأى ابن رشد يؤدى الى القول بأن الفيلسوف حين ينظر فى الدين يسلم بصحته فى مجاله الخاص بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتاً . أما الفلسفة فهى أسمى صور الحق ، وهى فى الوقت نفسه أسمى دين ، لأن دين الفلاسفة معرفه كل ما هو موجود . وهذا الرأى فيه انكار للدين ، فالدين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر الفلسفة بالمكان لأول فى ميدان الحقائق(١) .

والخطأ فى هذا الرأى هو القول بأن ابن رشد يقول بانكار الدين . اذ لكل من الدين و الفلسفة قضاياها . والقول بوجود أدلة خطابية وأدلة برهانية لا يمكنه أن يؤدى إلى إنكار الدين ، طالما أننا منعنا التأويل البرهانى عن أصحاب الأدلة الخطابية .

ومنهم من يذهب الى أن المذهب الفلسفى الذى يستخلص من كتاب ابن رشد « فصل المقال » هو بالنسبة للفلاسفة مذهب عقلى بلا قيد ولا شرط . فالبداهة و العقل و الفلسفة تكتفى بنفسها ، أما الدين فلا يتجه الا الى العامة ، فيقدم لهم الحقائق الفلسفية فى رموز وصور وأمثال لها تأثيرها على قلوبهم ومس مشاعرهم وتحريك إرداتهم .

وإذا تجاوزنا فصل المقال إلى غيره ، وجدنا موقف ابن رشد الفلسفى والدينى كما هو ، إذ أنه مازال يعلى العقيدة على العقل بالنسبة للعامة ، وعقلياً مطلقاً بالنسبة للفلاسفة .

فلا يجوز أن نتساءل و نقول : هل ابن رشدوالفلاسفة بصفة عامةعقليون

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٠٣ — ٣٠٤ من الترجمة العربية .

ثم تجيب على هذا السؤال بنعم أو لا . إنهم عقليون فيما يتعلق بالفلاسفة ، وأنهم يضعون العقيدة فوق العقل فيما يتعلق بعامة الناس(١) .

فللعامى والجمهور ، الدين كما هو لأنه ضرورى فى حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعى وللفيلسوف دين العقل والبرهان الذى يستطيع بة أن يشترك فى حياة العقل الفعال وأزليته(٢) .

ومنهم من يذهب إلى أن ابن رشد يعد غير عقلى حين يتعلق الأمر بالعامة الذين لايطيقون النظر والأدلة البرهانية ، وعقلى حين يتعلق الأمر بأهل النظر العقلى والفلسفة(٣) .

ومنهم من يذهب إلى أن من الخطأ أن ينسب إلى رأى ابن رشد تلك الازدواجية التى نسبت إليه قديماً بالنظر إلى تفهم أقوال الشرع ، فهو لايقول بالازدواجية ، وتمييزه بين الباطن والظاهر طريق إلى توحيد المعنى . وكل شريعة فى نظره كانت بالوحى فالعقل يخالطها . والعلم المتلقى من قبل الوحى إنما جاء متمماً لعلوم العقل(٤) .

ومنهم من يذهب إلى أن ابن رشد يجعل الدين تابعاً للعلم ، لاالعلم تابعاً للدين(٥) . وتفسير ذلك أن التوفيق الذى كان يريده ابن رشد بين الفلسفة والدين مبنى على دعامتين : ١ — الدين قسمان : ظاهر وباطن . فالخاصة تعلم بالباطن والظاهر ، والعامة يجب أن لاتعلم إلا بالظاهر . ٢ — يجب تأويل الظاهر الذى

---

(١) المدخل إلى الفلسفة الإسلامية ليون جوتييه ص ١٧٨ — ٢٠٠ من الترجمة العربية .

(٢) L. Gauthier : Averroes p. 280 L. Gauthier : la théorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie p. 177–182.

(٣) الدكتور محمد يوسف موسى : ابن رشد الفيلسوف ص ٥٨ — ٥٩ ، بين الدين والفلسفة ص ١١٠ .

(٤) تاريخ الفلسفة العربية لخليل الجر وحنا الفاخورى ج ٢ ص ٤١٥ .

(٥) ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون ص ١١٨ .

لايوافق العقل إلامتى كان فى المبادىء، أى الأصول الكبرى(١) .

ورجال الدين لاتروقهم هذه القسمة، وهذا التأويل . ذلك أن الدين يخرج بهما عن شرعه ، ويكون مثله مثل جسم مرتبط بجسم آخر ، وهو العلم، وعليه أن يتبعه فى كل تغيراته العقلية وتحولاته الجدلية(٢) .

فالدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً ، بل أصبح علماً . إذ الدين هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ، ووحى ونبوءة ومعجزات وبعث وحشر وثواب وعقاب ، ولكنها غير محسوسة وغير معقولة ولا دليل عليها غير ماجاء فى الكتب المقدسة . فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلى ينتهى إلى رفع ذلك كله لامحالة . فلا يمكن أن يوجد فى العالم « دين عقلى » إلا إذا كان ذلك الدين يثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة ، نفس الإنسان الخالدة ، والآخرة ، وبعث الأجساد ، والثواب والعقاب ، وعالم الغيب والوحى والحق سبحانه وتعالى(٣) .

بيد أن هذا فيما أرى قد يكون صحيحاً لو لم يلجأ ابن رشد إلى التأويل . ولكنه — كما تبين — نادى بقانون للتأويل يقوم على فكرة وجود فئات ثلاثة يتبعون ثلاثة أصناف من التصديقات . ويمكن النظر إلى الدين من زاوية عقلية

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٠ .

(٣) المصدر السابق ص ١٨٢ — ١٨٣ . وقد نشأ جدال حول هذا الرأى بين القائل به وبين الإمام محمد عبده الذى يقول إن أهل الملة الإسلامية قد اتفقوا إلا قليلا ممن لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما يدل عليه العقل . إذ من أصول الإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٢) .

والمجتمع الإسلامى المثالى — كما يقول Hourani شارحاً وجهة نظر الإمام محمد عبده — لا يتمسك بالشرع فقط ، بل يضيف إليه العقل أيضاً . والمسلم الحقيقى هو الذى يستعمل عقله فى تدبير شئون العالم وشئون الدين أيضاً . والكافر هو الذى يغمض عينيه عن نور الحقيقة ، ويرفض استعمال الأدلة العقلية فالإسلام يواكب كل بحث عقلى وكل علم .

A. Hourani : Arabic thought in liberal age p. 148.

إذا اتبعنا منهج التأويل ، وقصرناه على أهل البرهان دون غيرهم من الفئات الأخرى. . .

• وأخيراً يجدر بنا القول بأنه من الخطأ الظن بأن ابن رشد قد تكلم عن العلاقة بين العقل والشرع حاصراً نفسه فى دائرة الشرع ، أو واضعاً فكرة فى قوالب جدلية ، بل معلناً لمبادئ عقلية برهانية يؤمن بها هو. وعلى هذا يكون رأيه فى موضوع التوفيق رأياً مساوقاً لمبادئ العقل مساوقة تامة .

ويمكننا أن نستخلص من هذا كله ، القول بوجوب بحث فلسفات المسلمين على أساس لايقوم فحسب على مجرد توفيق بين الدين والفلسفة ، حتى لا تبقى مغلقة محصورة فى نطاق ضيق . أى لا نركز جهودنا فى بيان هل هذا الفيلسوف مؤمن أم لا ؟ وهل فلسفته تتفق مع الدين أم لا . وإنما يكون هدفنا بيان مدى معقولية رأيه فى المشكلة التى يبحثها .

وننتهى من هذا كله إلى القول بأن جمهرة المؤلفين والمؤرخين إذا كانوا قد وجهوا اهتمامهم إلى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإن الأصوب من ذلك والأجدى — فيما يبدو — استخلاص ما فى فلسفاتهم من منازع عقلية ، دون التركيز على مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة . وبهذا يتم الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل أدلة خطابية أو كلامية فى مجال الفكر الفلسفى فى حد ذاته كفكر فلسفى. نقول بهذا ونؤكد على القول به إذا أردنا للفلسفة التقدم ، إذا أردنا أن يمتد تاريخ الفلسفة العربية متسقلاً ، بحيث نستطيع وصل ما انقطع .

الفصل الثالث

خلود النفس

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- أهمية البحث فى هذه المشكلة وخاصة أنها إحدى مشكلات ثلاثة كفر بها الغزالى رأى الفلاسفة
- إتجاهات خمسة حول موضوع الخلود
- ضرورة القول بالخلود
- تفرقه ابن رشد بين الفضائل النظرية والفضائل العملية
- ذهاب ابن رشد إلى أن العودة بالنوع لا بالعدد
- مسألة العقل وصلتها بالخلود
- التيار الدينى والتيار الأرسطى فى رأى ابن رشد

«يجب أن تعلم أن المعاد منه ماهو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث ...... ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس»

[ابن سينا — النجاه — القسم الإلهى ص ٢٩١]

الفصل الثالث

خلود النفس (فلسفة الموت)

أولا . تمهيد :

يجدر القول بادئ ذى بدء بأن مشكلة خلود النفس أو القول بالمعاد(١) من المسائل العويصة فى الفلسفة(٢)، كما ذهب ذلك ابن رشد . إذ ذهب إلى أن الله تعالى قد أختص بها العلماء الراسخين فى العلم ، ولذلك قال تعالى مجيباً عن هذه المسألة للجمهور عندما سألوه ، بأن هذا الطور فى السؤال ليس من أطوارهم وذلك فى قوله تعالى . « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا(٢) .

وإذا كان ابن رشد قد اعترف بهذه الصعوبة ، فإنه ربط بين هذه الصعوبة ورأيه فى التأويل . فإذا كان قد ذهب إلى أن الشرع قد جاء على ثلاث مراتب ، صنف لا يجوز تأويله وصنف يجب تأويله وصنف ثالث مختلف فيه ، فانه رأى أنها من الصنف المختلف فيه(٣) . وهو يقول إنه يبدو أن المخطىء فى هذه المسألة من العلماء معذور والمصيب مشكور أو مأجور ، وذلك إذا اعترف بالوجود فيها وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل أى فى صفة المعاد لا فى وجوده ، إذا كان التأويل

---

(١) يستعمل ابن رشد لفظة الخلود تارة والمعاد تارة أخرى . والمعاد من العود . يقول ابن سينا : « المعاد فى لغة العرب مشتق من العود ، وحقيقته المكان أو الحالة التى كان الشىء فيه فباينه فعاد إليه ، ثم نقل الى الحالة الأولى أو إلى الوضع الأول الذى يصير إليه الإنسان بعد الموت منفصل عنه قبل الحياة الأخرى (رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٣٦) .

(٢) تهافت التهافت ص ١١٩ — ١٣٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١١٩ . وقد اعترف الغزالى بهذه الصعوبة ، أى صعوبة بحث الروح عندما رأى أن الرسول (ص) منع عن إفشاء سر الروح وكشف حقيقتها وذلك لأن الأفهام لا تحتمله (المضنون الصغير ص ٩٣ ، كيمياء السعادة ص ٧٩) .

(٤) فصل المقال ص ١٧ .

لا يؤدى إلى نفى الوجود وإنما كان جحد الوجود فى هذه كفراً لأنه أصل من أصول الشريعة ، وهو مما يقع التصديق به فى بعض الطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود . وأما من كان من غير أهل العلم ، فالواجب فى حقه حملها على الظاهر وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدى إلى الكفر (١) .

ونود أن نشير إلى أن مصدر هذه الصعوبة اختلاف الآراء حولها وتشعبها فكم نجد من الآراء والاتجاهات ، حول هذه المشكلة (٢) .

ولابد لنا فى الإشارة إلى أن البحث فى الخلود يعد على جانب كبير من الأهمية اذ أنه يتعلق أساساً بفلسفة الموت ، وهذه مشكلة ميتافيزيقية من أهم المشكلات التى يهتم بها الفيلسوف ، وخاصة اذا وضعنا فى الاعتبار ، أنها كانت احدى المشكلات التى كفر فيها الغزالى فيها للفلاسفة ، لقولهم بالخلود الروحانى دون الخلود الجسمانى .

---

(١) المصدر السابق ص ١٧ .

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى مجلد ١ ص ٢٩٤ ، الأربعون للرازى ص ٢٨٧ ، تهافت الفلاسفة لخوجة زادة ص ١١٩ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ص ١٦٣ ، المواقف للإيجى جـ ٨ ص ٢٩٧ ، رسالة أضحوية فى أمر المعاد لابن سينا ص ٣٨ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٦٣ ، كشاف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ٢٩٣ - ٢٩٤ الأربعون للرازى ص ٢٨٨ ، تهافت الفلاسفة لخوجة زادة ص ١١٩ ، الأربعون للرازى ، ص ٢٨٧ ، رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٤١ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٦٣ ، كشاف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ٢٩٤ ، المواقف للإيجى جـ ٨ ص ٢٩٧ . وأيضاً : محمد عاطف العراقى ، مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٤ وما بعدها من الطبعة الخامسة ، (دار المعارف بمصر) .

ثانيا : ضرورة القول بالخلود :

المعاد من المسائل التى اتفق على وجودها كل من أهل الشرع وأهل البرهان . وإذا كانت الشرائع قد اتفقت على تقرير مبدأ المعاد ، فإنها اختلفت فى الظواهر التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة(١) . فالاتفاق فى هذه المسألة مبنى على اتفاق الوحى من جهة واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك من جهة أخرى(٢) . فاذا كان هناك طريق شرعى فهناك أيضا طريق فلسفى وبرهانى . فالفلسفة تنحو نحو تعريف السعادة لبعض الناس العقلاء الذين شأنهم تعلم الحكمة . والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت على ما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريا فى وجود الصنف الخاص وفى حياته(٣) .

فقد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين : اخروية ودنيوية . وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل . منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود لم يخلق عبثاً ، بل خلق لفعل مطلوب منه وهو عبرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك(٤) »

هذه المقدمة التى تعد مفتتحاً للبحث فى المعاد وخلود النفس تقوم فيما نرى على دليل العناية ، كما تقوم على التسليم بوجود غائية فى الكون . فوجود الغاية فى الإنسان أظهر منها فى جميع الموجودات . « وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة ، فان هذا يؤدى إلى القول بأن هذه الأفعال

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢٣٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٣٩ وأيضاً تهافت التهافت ص ١٣٣
(٣) تهافت التهافت ص ١٣٣ .
(٤) مناهج الأدلة ص ٢٣٩ .

يجب أن تكون خاصة ، طالما أن كل واحد من الموجودات قد خلق من من أجل الفعل الذى يوجد له لا لغيره أى الخاص به . وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ، وهذه أفعال النفس الناطقة(١) .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٠ .

ثالثا : الفضائل النظرية والفضائل العلمية :

ولابد من التفرقة بين جزء عملى وجزء علمى ، وذلك لتقرير موقف الفلسفة بالنسبة لأحوال المعاد التى وردت فى الشرع . فهناك فضائل عملية وفضائل نظرية ، والأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات والتى تعوقها هى الشرور والسيئات(١) .

وقد حث الشرع على تقرير هذه الأفعال والحث عليها ، فأمر بالفضائل ونهى عن الرذائل ، وعرف المقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل ، أى السعادة المشتركة . فعرف من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته وهى معرفة الله ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات العريقة ومعرفة السعادة . وكذلك عرفت من الأعمال المقدار الذى تكون به النفوس بالفضائل العلمية(٢) .

وإذا كان يلحق النفس بعد الموت التخلص من الشهوات الجسمانية ، « فان كانت ذكية تضاعف ذكاؤها ، بتعريها من الشهوات الجسمانية ، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت ، وتشد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ، إذ لا يمكنها الاكتساب إلاكتساب إلا مع هذا البدن »(٣) ، فان الشرائع قد اتفقت على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير .

غير أن الشرائع قد اختلفت فى تمثيل الأحوال التى تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء . وهذه الأحوال تتفاوت بين التمثيل بالحس والتمثيل بالأحوال الروحانية . وسبب التمثيل بالحس أن « أصحاب الشرائع أدركوا من هذه الأعمال بالوحى ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤١ .

الروحانى . وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور ، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً »(١) . وعلى هذا أخبرنا الله أنه يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما ، وهى الجنة ، وأنه يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتألم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهى النار .

وهذا هو حال الشريعة الإسلامية ، إذ ورد فى الكتاب العزيز « أدلة مشتركة التصديق للجميع ، وهى كلها من باب قياس إمكان وجود المساوى على وجود مساوية ، أعنى على خروجه للوجود ، وقياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود »(٢) . والتمثيل الذى ورد فى الشرائع يعتبر أتم إفهاماً لأكثر الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك . وهذه الكثرة هى التى اتجهت إليها الشرائع بالذات . أما التمثيل الروحانى فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك(٣) ؛ أى أن تمثيل المعاد للجمهور بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية(٤) .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٤٣ .
(٤) تهافت التهافت ص ١٣٤ .

رابعا : إختلاف الفرق فى فهم تمثيل الإسلام للخلود :

وهناك ثلاث فرق اختلفت فى فهم التمثيل الذى جاء فى الإسلام . « فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الموجود الذى ها هنا من النعيم واللذة أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع . أعنى أن ذلك دائم وهـذا منقطع . وطائفة رأت أن الوجود متباين ، وهذه انقسمت قسمين : طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات روحانى ، وأنه إنما مثل به إرادة البيان . وطائفة رأت أنه جسمانى ، لكن أعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية »(١) .

وهذا الرأى الأخير يعد لائقا بالخواص . وسبب ذلك أنه يقوم على أمور ليس فيها خلاف عند الجميع . أول هذه الأمور أن النفس باقية . والأمر الثانى أنه ليس يلحق عند عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها(٢) « وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ها هنا توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم إلى جسم، وأعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة . وأمثال هذه الأجسام لا يمكن أن توجد كلها بالفعل ، لان مادتها واحدة . مثال ذلك أن إنسانا مات واستحال جسمه إلى التراب ، واستحال بذلك التراب إلى نبات ، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه تولد إنسان آخر . وأما إذا فرضت أجسام آخر فلا يلحق هذه المحال » (٣) .

وهذا الاتجاه فيما نرى ينزع منزعا عقلياً ، إذ يستند إلى محاولته رد كل شىء فى العالم إلى أسباب تدرك بالعقل . فالجسم إذا تحلل وتفرق وأصبح

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٤ ، وأيضاً : تهافت التهافت ص ١٣٤ .

(٣)مناهج الأدلة ص ٢٤٤ .

كل عضو فيه فى مكان ما ، فإن هذا يؤدى إلى عدم القول بعودة هذا الجسم بعينه ، طالما أن لكل جسم هوية معينة وطبيعة ثابتة وخصائص ضرورية لا يمكن تغيرها . إذ أن التغير سيحولها إلى شيء آخر ، وبهذا تكون الأشياء فى سيلان دائم ويستحيل علينا الوصول إلى طبائع الأشياء الضرورية .

ويمكن إستخلاص دليل من الشرع على بقاء النفس . فالله تعالى يقول : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها »(١) . فتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر على بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى . فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ، لان حكم الأجزاء واحد(٢) .

ووجه الدليل فى هـــذه الآية يتمثل فى التسوية بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس(٣) . « فلوكان تعطل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لكان يجب أن يكون تعطل فعلها فى النوم لفساد ذاتها . ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها . فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطيل لا يعرض لها لامر لحقها فى جوهرها ، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها ، وأنه لا يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس »(٤) . ولما كان الموت عبارة عن تعطل ، فإنه يترتب على ذلك أن يكون للالة كالحال فى النوم أوكما يقول أرسطو : « إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب »(٥) .

---

(١) الآية ٤٢ من سورة الزمر .
(٢) تهافت التهافت ص ١٢٩ .
(٣) مناهج الأدلة ص ٢٤٥ .
(٤) المصدر السابق ص ٢٤٥ .
(٥) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

وهذا الدليل مشترك الجميع . فهو لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التى منها بوقف على بقاء النفس(١) .

واضح أن فكرة ابن رشد تقترب إلى حد كبير من الفكرة التى سبق أن قال بها ابن سينا فى المشرق العربى ، والتى من أجلها كفر الغزالى الفلاسفة .

---

(١) تهافت التهافت ص ١٢٩ .

خامسا : العودة بالنوع لا بالعدد :

ولكن لا بد من الذهاب « إلى أن الاشياء التى تعود هى أمثال هذه الاشياء التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها ، لان المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم ، كما بين أبو حامد . ولذلك لا يصح القول بالإعادة على مذهب من أعتقد من المتكلمين أن النفس عرض ، وأن الاجسام التى تعاد هى التى تعدم وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل إثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم إن الاعراض لا تبقى زمانين »(١) .

وهذا القول من جانب ابن رشد صادر عن تأثره بفيلسوفه أرسطو(٢) ومذهبه الذى عبر عنه فى آخر كتاب الكون والفساد(٣) . إذ أن أرسطو يتساءل عما إذا كانت كل الأشياء تعود أيضاً إلى أعيانها أو لا تعود . وعما إذا كان من الحق عودة بعضها بالعدد وبالشخص فى حين أن البعض الآخر لا يعود إلا بالنوع . ويرى أنه بالنسبة للأشياء التى يظن جوهرها غير قابل للفساد فى الحركة التى يلقاها ، يجب القول بأنها تبقى دائما عددياً مماثلة ما دامت الحركة تطابق حينئذ المتحرك . أما الأشياء التى على الضد من ذلك ، أى أن جوهرها قابل للفساد ، فإنه يجب القول بضرورة أن تتم هذه الرجعى لا عددياً بل بالنوع فحسب . وعلى هذا النحو يأتى الماء من الهواء ويأتى الهواء من الماء ، ويأتى هو فى نوعه لكن لا هو ذاته عددياً وإذا كانت هناك من الأشياء ما يرجع عددياً أيضاً بأعيانها ، فليست ألبته هى التى جوهرها هو بحيث إنه يمكن ألا يكون(٤) .

ويقول ابن رشد فى تلخيصه لكتاب الكون والفساد « إن مثل هذا

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٤ .

(٢) لا يعنى هذا أن أرسطو يعترف بالخلود .

(٣) E. Renan : Averroes et Averroisme, P. 131.

(٤) Aristotle : De Generatione et Corruption, B. 2 Ch. 2, 338.

الكون الدائر إما دورانه بالنوع فضرورى ، وإما دورانه بالشخص فغير ممكن . وذلك لأنه لا ممكن أن يوجد زيد بعينه بعد أن وجد حتى يكون يعود دوراً . ولا يمكن عن وجود هذا الغيم وجوده مرة ثانية دوراً . وذلك أن الواحد يلزم أن يكون الموضوع له واحداً . وإذا فقد الموضوع ثم كان فهو ضرورة ثانياً بالعدد . وسواء فرضت الفاعل لها واحداً بالعدد أو لم تفرضه على ما يدعيه أصحاب الدورات ، فإن هؤلاء يقولون إنه إذا عادت النصبة التى كانت لجميع أجزاء الفلك حين وجد زيد عاد زيد بعينة . وهذا محال مما بيناه والإسكندر يرى فى النصب والهيئات التى توجد للفلك فى وقت ما أنها لا تعود بالشخص أبداً . ويقول إنا لو فرضنا الكواكب كلها فى نقطة واحدة من فلك البروج كأنك قلت فى الحمل ثم أبتدأت كلها بتحرك السريع منها والبطىء ، لم يلزم ضرورة أن تعود كلها إلى تلك النقطة بعينها التى منها ابتدأت تتحرك ، إلا أن تكون أدواراً بعضها يقدر أدوار بعض حتى يكون مثلا متى تمت الشمس دورة واحدة ، ثم القمر اثنا عشر دورة ، وكذلك يلزم أن تكون نسبة دورات للشمس من واحد واحد من الكواكب وحينئذ كان يمكن أن تعود كلها لموضع واحد ، ولأى وضع فرضته . وقد نجد الأمر بخلاف ذلك ، فان الشمس تقطع دائرتها فى ثلاث مائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم . والقمر يقطع دائرته فى سبعة وعشرين يوماً ونصف ، وسبعة وعشرين يوماً ونصف اذا ضوعفت ، لا تفى ثلاث مائة وخمسة وستين يوماً وربع . واذا كان هذا هكذا ، وكان الفاعل لا يعود واحداً بالعدد ولا الهيولى يمكن ذلك فيها . فقد تبين امتناع عودة الشخص من كل جهة . وذلك ما أردنا أن نبين ... وكيفما كان الأمر ، فليس يمكن أن يعود الشخص(١) .

فالموجود يعود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم ، أى أن النفس تتخذ جسما آخر غير جسمها الحالى لأن هذا الجسم يفنى بالتراب ولا يعود من

(١) رسائل ابن رشد : تلخيص الكون والفساد ص ٣٢ – ٣٣ – ٣٤ .

غير أسباب(١) ؛

فابن رشد يربط آراءه هذه بتفسيره للوجود وذهابه الى أن لكل شيء هوية معينة وأن المعدوم لا يمكن أن يعود هو نفسه مرة أخرى اذ أن هويته أصبحت فانية .

فالمنزع العقلى فى هذا المجال يتمثل إذن فى تمسكه بالمبادىء الفلسفيه الضرورية التى تقول إن لكل شىء هوية معينة ثابتة . والقول بالرجوع إلى عين ما عدم الشخص قول لايقوم عليه عند ابن رشد برهان أو دليل فلسفى ، إذ أنه يقوم على فكرة الامكان . وعلى هذا لايعد دليلا منطقياً طالما أنه يتناقى مع مبادئ السببية والضرورة العقلية .

بيد أن مذهب ابن رشد فى الخلود لايقف عند حد الاعتقاد بامكان عودة الموجود لمثل ماعدم لا لعين ماعدم ، إذ أنه سرعان مايبحث أمر النفس فى مكان آخر من تهافت التهافت ويضن بهذا البحث على العامة .

فهو يرى أن وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد شئ لانجده فى مذاهب القوم . إذ أن سبب الكثرة العددية هى المادة . أما سبب الاتفاق فى الكثرة العددية فهى الصورة . أما القول بوجود أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فهذا محال . إذ لا يتميز الشخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض ، إذ قد كان يوجد مشاركاً له فى ذلك الوصف وغيره ، وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة . وامتناع مالا نهاية له على ماهو موجود بالفعل ، أصل معروف من مذاهب القوم سواء كان جسما أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله نهاية أكثر مما لا نهاية له (٢) « فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل ، أعنى إذا قسم ما لا نهاية له على جزأين ، مثال ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له

---

(١) فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ص ٥١ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٠ .

بالفعل من طرفيه ثم قسم قسمين ، لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل ، ولكان الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل ، وذلك مستحيل : وهذا كله يلزم عن وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة »(١) .

هذا هو ما يقدم به ابن رشد للدخول إلى مذهبه الذى يعبر عنه حين رده على الغزالى الذى ذهب إلى القول بأنه إذا زعم الفلاسفة أن الصحيح هو رأى أفلاطون ، وهو أن النفوس قديمة وهى واحدة ، وإنما تنقسم فى الأبدان فاذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت ، فإنه يجب القول بأن هذا يتنافى وضرورة العقل ، لأننا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره : فإن كانت عينة فهو باطل بالضرورة (٢) . « فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره . ولو كان هو عينه لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس فى كل إضافة . فإن قلتم إنه عين ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، قلنا وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم بكمية مقدارية محال بضرورة العقل ؛ فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفاً بل آلافاً ، ثم يعود ويصير واحداً . بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول فى الأنهار ثم يعود إلى البحر ، فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم (٣) .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٨٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٦ . ويقرب نقد الغزالى هذا من نقد أبى البركات البغدادى صاحب كتاب المعتبر حين يقول : « إنه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة لكانت حصة كل بدن منها إما أن تكون هى حصة الآخر بعينها أو تكون حصة الآخر غيرها ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التى يسمونها نفساً كلية هى حصة البدن الآخر ، لكان كلما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها ينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها ، فكأن لا يختص أحدها دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال . فكان إذا اغتم شخص من الناس يغتم الباقون ... وكذلك كان يلزم أن لا يعلم أحد من الناس ويجهل الباقون ولا يذكر وينسون ... فإذا كانت النفس من الأشخاص بأسرهم واحدة بالشخص يشتركون فيها وجب اشتراكهم لا محالة فى هذه الأحوال والأفعال . ونجد هذا فى غاية الاستحالة والمخالفة للموجود (المعتبر فى الحكمة ج ٢ ص ٣٧٩ — ٣٨٠)

أما الرأى الذى يعتنقه ابن رشد فقد أثار أكبر ضجة فى تاريخ الفلسفة العربية وهو — كما قلت — يضن بهذا الرأى على الجمهور والعامة طبقاً لقانونه فى التأويل والطبقات الثلاث . فهو يقول ، « أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة ؛ وهى النفس . فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ماهو زيد غير عمرو بالعدد ولكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس . فاذن يضطر أن تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة ، والواحد بالصورة ، إنما يلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد . فإن كانت النفس لا تهلك إذا هلك البدن أوكان فيها شيء بهذه الصفة ، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضع » (١) .

ويذهب ابن رشد فى معرض تدليله على فكرة النفس الكلية ، إلى أن النفس أو الصورة تنقسم بالعرض وليس بالذات ، بمعنى أنها تنقسم بانقسام الأجسام ، فإذا تصورنا الأجسام غير موجودة ، فلابد أن تكون الصورة أو النفس واحدة . فالنفس — فيما يرى ابن رشد فى تهافت التهافت — أشبه شئ بالضوء ، فكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الأجسام ، كذلك الأمر فى الأنفس مع الأبدان (٢)

---

(١) تهافت التهافت ص ١٠ ، وأيضاً :

The notes of van den Berg on the English translation of Fahafut al Fahafut vol 2 p 14–15.

(٢) تهافت التهافت ص ١١ .

سادسا : مسألة العقل وصلتها بالخلود :

بقيت مسألة العقل وصلته بالخلود ، فهو ينظر إلى العقل الهيولانى نظرتين مختلفتين. فيذهب فى الأولى إلى أن العقل الهيولانى فاسد . « فلو أنزلنا هذه الكليات غير متكثرة بتكثر خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة. منها أن يكون كل معقول حاصلا عندى حاصلا عندك ، حتى يكون متى تعلمت أنا شيئاً ما تعلمته أنت ، ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضاً . بل ما كان يكون هناك تعلم أصلا ولا نسيان ، وكانت تكون علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد » (١) . ويترتب على ذلك أن تكون هذه المعقولات تابعة لتغير ، وتكون متكثرة بتكثر موضوعاتها ، لكن على غير الجهة التى تتكثر بها الصور الشخصية . فهى إذن ذات هيولى ، وهى حادثة فاسدة ، لكن من جهة أنها هيولانية ومشار إليها ، فقد يلزم ضرورة أن تكون مركبة من شئ ويجرى منها مجرى المادة وشيء يجرى منها مجرى الصورة. والشئ الذى يجرى مجرى الصورة إذا حقق أمره ظهر أنه غير كائن ولا فاسد .

وقد برهن ابن رشد على ذلك بمقدمات :

إحداها أن كل صورة معقولة فهى إما هيولانية وإما غير هيولانية .

والثانية أن كل صورة هيولانية فانما هى معقولة بالفعل إذا أعقلت ، وإلا فهى معقولة بالقوة .

والثالثة أن كل صورة غير هيولانية فهى عقل سواء عقلت أو لم تعقل .

والرابعة والخامسة عكس هاتين المقدمتين ، وهى أن كل صورة

(١) تلخيص كتاب النفس ص ٨١ — ٨٢ .

تكون معقولة ، فإن تعقل فهى غير هيولانية . ففى المعقولات إذن جزء باق وجزء كائن فاسد (١) .

وفى النظرة الثانية يذهب ابن رشد إلى أن العقل الهيولانى أزلى. ويقول : « إن أرسطو ينص على أن العقل الهيولانى أزلى (٢) .

(١) المصدر السابق ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٠ ومن المفكرين من يذهب إلى أن رجوع ابن رشد وقوله بأزلية العقل إنما جاء سعياً وراء التوفيق بأين الدين والفلسفة ، أى أنه أراد إخفاء فكرته الحقيقية فى زوال العقل والنفس تحت بعض الأقوال التى يرضى بها أهل الشرع (الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى مقدمته لتلخيص كتاب النفس ص ٦١ وأيضاً الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقدمة كتاب النفس لأرسطو ص ١٢) لا بأس من هذا القول بشرط الاعتقاد بأن ابن رشد يقصد أساساً السمو إلى البرهان طالما أنه ذهب فى كل من الشروح والتهافت إلى فكرة النفس الكلية التى تبقى وإن زال الأفراد .

سابعا : اختلاف الأراء حول هذه المشكلة :

ويجدر القول بأنه يبدو أن ابن رشد يقصد بنظرته الأولى العقل الفردى وبنظرته الثانية العقل الكلى . وفى هذه الحالة يكون من السهل القول بأن ابن رشد ينص على فساد العقل الفردى وبقاء العقل الكلى . وهذا يتفق مع قوله السالف تهافت التهافت حين مثل حال النفس مع الأبدان بحال الضوء وانقسامه بانقسام الأجسام المضيئة ثم اتحاده عند انتقاء الأجسام . يقول E. Renan : « إن العقل الكلى غير قابل للفساد وأنه قابل للانفصال عن البدن ، أما العقل الفردى فهالك ويزول بزوال البدن ... » فالعقل الفعال وحده هو الخالد ، وهذا العقل الفعال ليس إلا عقل الإنسانية كلها(١) . فالعقل فى النوع الإنسانى هو الذى يبقى وإن زال الأفراد(٢) ، أى أن الخلود الفردى فى ملهبه غير ممكن (٣) .

وهذا ما اتفقت عليه الكثرة الغالبة من المؤرخين والمفكرين. إذ رأو أن ذهاب ابن رشد إلى القول بأن العقل لا يتجزأ على عدد الأفراد ، وأنه واحد فى سقراط وأفلاطون وأنه لا شخصية له ، يؤدى إلى نفى الخلود(٤). فاذا سلمنا بأن العقل خالد، فإن هذا الخلود لا يحقق الخلود الشخصى للأفراد، وذلك لأن العقل شئ واحد بعينه لا يختلف باختلاف الأفراد العديدين الذين يتمثل فيهم(٥) فالذى يبقى بعد الموت هو الحياة الانسانية الكلية لا الحياة الفردية(٦) . وهذا يبطل

---

(١) E. Renan : Averroes p. 128, L. Gauthier : Averroes, p. 260,

(٢) تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ٤٣٨ – تأليف الدكتور خليل الجر وحنا الفاخورى وأيضاً :

H, O. Tayl r : The mediaeval mind vol. 2 p. 420, E, gilson Hiotory of Christian philosophy. p. 225.

(٣) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ٣٠١ من الترجمة العربية .

(٤) فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ص ٥٠ – ٥١ .

(٥) B, Russell : History of Western Philosophy p 416.

(٦) ظهر الإسلام لأحمد أمين جـ ٣ ص ٢٥٣ .

بمعنى الثواب والعقاب أصلاً ، ما داما متصلين بالتبعية الفردية ، ويتساوى عندها الخير والشرير(١) .

فهو لا يسلم إذن إلا بوجود عقل واحد فاعل أو بالفعل للإنسانية جمعاء . وهو خالد وإلهى . أما العقل المنفعل فهو مجرد استعداد فردى يفنى بفناء الجسم(٢) .

وبهذا يرفض ابن رشد نظرية الخلود الفردى ، خلود عقل الفرد وخلود نفسه أيضاً(٣) .

بيد أن تصريحات ابن رشد بالخلود فى كتاب مناهج الأدلة وبعض نصوص تهافت التهافت كانت مبعثاً لمحاولة التخفيف من التأويلات التى رتبها المؤرخون على آراء ابن رشد السابقة . فيرى البعض أن القول بأن ابن رشد قد ذهب إلى أن النفوس الفردية تندمج فى النفس الكلية بعد الموت ، وأنه ينكر على هذا النحو خلود كل نفس إنسانية على انفرادها ، مجرد اتهام(٤) . إذ يجب التمييز فى مذهب ابن رشد كما فى مذاهب غيره من الفلاسفة بين النفس والعقل . فالعقل مجرد غاية التجريد مخلص عن المادة ولا يكون بالفعل إلا إذا اتصل بالعقل الكلى أو العقل الفعال ... وليس الأمر كذلك فى النفس لأنها عند هؤلاء الفلاسفة القوة المحركة التى تحيي الأجسام الطبيعية الآلية (العضوية) وتغذيها وتنميها . وهى نوع من القوة يحيي المادة وليس مخلصاً من غواشيها كخلوص العقل بل هى على عكس ذلك شديدة الاختلاط به ، حتى أن النفس تكون

---

(١) دائرة المعارف للبستانى – مادة ابن رشد ، ص ٩٣ – ١٠٣ .

(٢) فى الفلسفة الإسلامية للدكتور مدكور ص ٢٣٩ ، وأيضاً :

M. De Wulf History of mediaeval philosophy, vol. I p.303.

(٣) Dr. A.F. El. Ehwany : Islamic philosophy, p. 136, The legacy of Islam p, 136, and : R.M. Wenley : Averroes : in the Baldwin's dictionary of philosophy, vol. 1, p. 96.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية – مادة ابن رشد ص ١٧٢ .

متكونة مما يشبه المادة أو من مادة لطيفة بالغة اللطف(١) . وإذا كان هناك عقل كلى ، فإن هذا العقل يطلق أساساً على المعانى الكلية التى يقوم البشر بتجريدها من الأمثلة الجزئية . ولا شك أن عملية التجريد هذه واحدة لدى جميع الناس ، أى أنها تخضع لقوانين ثابتة ، وليس اتحادهم فى تصور المعانى الكلية دليلا على وجود نفس كلية أو عقل كلى بالمعنى الذى ينسب إليه .

بيد أن هذا لا ينفى ما سبق أن توصل إليه القائلون بأن ابن رشد يعتقد بفناء النفوس الجزئية ، إذ أنه فى هذا الموضع إذا كان يفرق بين النفس والعقل ، إلا أن هذه التفرقة لا تقوم على كونهما متعارضين إذ أنه اعترف بأن النفس مجردة من الأعراض التى تعددت بها الأشخاص . وإذا كان المشاهير من الحكماء يقولون إنها لا تخلو من طبيعة الشخص ، فإن هذا يرجع إلى انشغالها أثناء الحياة بأمر تدبير البدن ،أما بعد الموت فلا مانع من أن تتحد هذه النفس بنفس الإنسانية بأجمعها .

وهذا يتفق تماماً مع ما سبق إيراده عن ابن رشد فى نفس الكتاب من أن الضوء إذا كان ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام ؛ فإن هذا هو حال النفس مع الأبدان . فهل هناك ثمة دليل أوضح من هذا ؟ وما الفائدة من الجرى وراء عبارة كالعبارة السالفة وحدها دون ربطها بما سبقها من آراء . وليت هذه العبارة تفيد ما يسعى إليه هذا الفريق ، إنها لا تفيده إطلاقاً ، ولا تنفى وجود نفس كلية .

وعلى هذا لا يكون S. Munk قد أخطأ — كما يزعم البعض — حين ذهب إلى القول بأن النفوس الجزئية تفنى ، اعتماداً على نص وجده فى تهافت التهافت ونص وجده فى تلخيص كتاب النفس(٢) إذ ما يقصده S. Munk بنص التهافت هو فيما نرى ذلك النص الذى يشبه فيه النفس الإنسانية بالضوء

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٢ .

(٢) S. Munk : Melanges p. 454.

الذى ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ويتحد عند انتفاء الأجسام وربطه بين الضوء والنفس الإنسانية . أما من جهة تلخيص كتاب النفس ، فهو يقصد وجهة النظر التى ذهب فيها ابن رشد إلى أن العقل الهيولانى فاسد . وإذا كان هناك ثمة تعارض، فهذا التعارض يمكن تلافيه ، لأنه يذهب فى تهافت التهافت إلى أنه من الصعب على الجمهور فهم هذا القول . وهذا يدل على أنه فى جانب البرهان .

وإذا كان E. Renan قد انتهى إلى القول بأن إنكار الخلود والبعث والقول بأنه لا ينبغى للإنسان أن ينتظر ثواباً وعقاباً غير ما يجده فى هذه الدنيا فى كماله الخاص ، أمور يتكون منها ما كان يوجهه ابن رشد إلى المفكرين ذوى الاتجاه الدينى كالغزالى والمتكلمين من لوم أصيل(١) ، فإن الذهاب إلى هذا لا بد من تفسيره على أساس أنه لا ينكر الخلود على الصورة التى تبينت فيما سبق ، وهى اعتقاده بخلود على نحو إنسانى كلى لا خلود لكل نفس فردية على حدة(٢) ، وبذلك يكون العقل الكلى غير قابل للفساد وليس قابلا للانفصال عن البدن ، أما العقل الفردى فهالك وينتهى مع البدن(٣) .

---

(١) E. Renan : Averroes p. 128–129.

(٢) نود أن نشير إلى أننا لا نوافق ابن رشد على الرأى الذى يقول به جملة ولا تفصيلا ونحن فى هذا المجال نكتفى بمجرد عرض رأيه اعتماداً على مؤلفاته وشروحه على أرسطو .

(٣) Renan : averroes p. 127–128

ثامنا : خاتمة :

وأخيراً يجدر القول بأن محاولة عدم إخراج ابن رشد عن الاتجاه العام للدين الإسلامى هو الذى قاد إلى محاولة إدخاله فى زمرة المفكرين الذين قالوا بالخلود على النحو التقليدى العام. ولكن هدف ابن رشد لم يكن مجرد التزام ظواهر الشرع دون تأويل. صحيح أنه وافق الغزالى وقال بأنه لا بد من وضع النفس غير فانية، ولكنه اعتقد بالخلود على نحو كلى.

وإن محاولة اللجوء إلى ما كتبه فى مناهج الأدلة كأدلة يفهم منها اعترافه بالخلود على النحو التقليدى تعد محاولة خاطئة؛ إذ أن ما ذكره فى المناهج لا يخرج عما يذهب إليه فى المصادر الأخرى. فقول ابن رشد بالخلود على أساس الحكمة التى توجد فى خلق الكائنات، وأنها لم تخلق عبثاً لا ينافى ما تبين فيما سلف؛ إذ قلنا بأن ابن رشد لم ينكر الخلود بل تصوره على نحو كلى، أما البرهان الذى يقوم على طبيعة الصلة بين النفس والجسم فتوضيحه والوصول منه إلى أقصى نتائجه إنما هو ما أورده ابن رشد من مثال الضوء والأجسام المضيئة. فانقسام الضوء بانقسام الأجسام المضيئة واتحاده عند انتفاء الأجسام يمكن تطبيقه فى حالة الموت والنوم، فإذا كان يفهم من مثال الموت والنوم أن النفس جوهر مستقل بذاته، ولا يضيرها أن يندثر الجسم، فإن هذا الجوهر جوهر للأجساد كلها لا جوهر يخص كل جسم على حدة، بناء على ما ورد فى مثال الضوء والأجسام المضيئة.

ومما ييسر المضى فى الطريق نحو فهم الفكرة الأساسية عند ابن رشد بالنسبة للخلود، أنه لم يعتقد بمعاد جسمانى. ولو كان ابن رشد قد أيد الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسمانى، لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تماماً. فهو يتخطى هذا المعاد الجسمانى إلى التصريح بنحو من المعاد الروحانى فحسب. ودليل هذا، اعتقاده بأن الأرواح ستعاد فى الدار الأخرى إلى أجسام مثل أجسامها لا لهذه الأجسام التى عدمت.

وإذا كان قد صرح بجزاء جسمانى ، فإن هذا التصريح مرده أن تمثيل الجزاء جسمانيًّا بالنسبة للجمهور أدفع للعمل والفضيلة ، إذ أن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسياً . وقد سبق لابن سينا أن قال بهذه الفكرة .

فابن رشد فى هذه المشكلة يعبر أبلغ تعبير عن نزعته العقلية : إنه لم يقل بجزاء جسمانى حسى ، إذ أن القول به قد قام عند الغزالى وغيره على فكرة الإمكان وجواز خرق العادات . وهذا ما ينكره ابن رشد طبقاً لمبادئ البرهان وطبقاً لرأيه فى العلاقة بين السبب والمسبب ، وكيف أنها يجب أن تكون ضرورية .

ومن الأمور التى ينزع فيها ابن رشد منزعاً عقلياً أيضاً ، اعتقاده بأن هناك هوية معينة ثابتة وضرورية لكل شىء من الأشياء . فما عدم لا يمكن أن يرد هو نفسه ، إذ أن هويته قد عدمت .

وهذا تصريح بالثبات والضرورة ، واعتراف بخصائص الأشياء ، وتفسير للخلود على ضوء الأسباب المعقولة . وبهذا يصعد ابن رشد إلى البرهان ، دائماً ويؤول ما يراه طبقاً لقانونه فى التأويل الذى يتجاوز به المحسوسات حتى يصعد إلى المعقولات .

ويمكن القول أخيراً بأن رأيه فى خلود النفس يساند بقية مبادئه وآرائه الأخرى كالصعود من المحسوسات إلى المعقولات ، واعتقاده بضرورة وجود هوية معينة لكل شىء ، والصعود من الجزئيات إلى الكليات ، ومحاربة العادة والإمكان والارتفاع منها إلى الضرورة واليقين والثبات .

الفصل الرابع

بعث الرسل

يتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية .

- ارتباط هذا الموضوع ببحوث ابن رشد فى مجال الإلهيات :
- نقد موقف المتكلمين والبحث عن موقف آخر
- ضرورة القول ببعث الرسل .
- القرآن هو المعجزة الحقيقية .
- أصلان ينبنى عليهما القول بأن القرآن يعد المعجزة الحقيقية .
- التمييز بين المعجز الجوانى والمعجز البرانى .

« فواجب أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنساناً وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم . فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها . فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً وأنه عالم بالسر والعلانية وأن من حقه أن يطاع أمره ; وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق » .

* ابن سينا : النجاة ــ القسم الإلهي ص ٣٠٤

الفصل الرابع

بعث الرسل

أولا : تمهيد :

إذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد اهتم بالتدليل على وجود الله تعالى ، تدليلا عقلياً ، كما بحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة (فلسفة الدين) ، ومشكلة الخلود (فلسفة الموت) ، فانه قد اهتم أيضا فى مجال دراساته الفلسفية بالبحث فى موضوع بعث الرسل .

سوف نقف وقفة قصيرة عند هذا الجانب مركزين على إبراز الإتجاه العقلى عند فيلسوفنا فى بحثه لهذا الموضوع ، ومعنى هذا أننا سوف لا نتعرض بطريقة تفصيلية لنقده لآراء المتكلمين(١) وخاصة الأشاعرة ، فى هذا المجال مجال البحث فى موضوع بعث الرسل .

وقد ذهب ابن رشد إلى أن البحث فى موضوع بعث الرسل يتناول جانبين ، جانب أول هو إثبات الرسل ، وجانب ثان يتمثل فى بيان أن هذا الشخص الذى يدعى الرسالة واحد منهم ، وأنه ليس بكاذب فى دعواه(٢).

كما أشار ابن رشد إلى محاولة المتكلمين للتدليل على وجود الرسل ، وذلك على أساس القول بالمعجزات ، بمعنى أن علامة صحة دعوى الرسل ، هو ظهور المعجزة(٣) .

وانتهى ابن رشد فى عرضه لآراء المتكلمين ، إلى عدم موافقتهم فى ذهابهم إلى إقامة البرهنة على بعث الرسل على أساس القول بالمعجزات ، قائلا إن طريقتهم هذه تكون مقنعة ولائقة بالجمهور ، دون أن تكون لائقة ولا مناسبة لأهل البرهان .

---

(١) نعد للنشر كتاباً عن المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد .

(٢) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٢٠٨

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

ثانياً : ضرورة القول ببعث الرسل :

إذا كان الغزالي ينكر على الفلاسفة منعهم من قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغير ذلك(١) ، فإن ابن رشد يتخذ من ذلك بداية لبحثه في المعجزات ، واتصال ذلك بدراسته لبعث الرسل .

فالكلام في المعجزات ليس فيه للقدماء قول(٢) ، « لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل ، فإنها مبادئ الشرائع والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل هل الله تعالى موجود ، وهل الفضائل موجودة ، وأنه لا يشك في وجودها وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي يعجز عن إدراك العقول الإنسانية . والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا ، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة . وإذا كانت الصنائع العملية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولا ، فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العلمية »(٣) .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٢٤ .

(٢) يرى الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه « بين الدين والفلسفة » ص ٢١٧ — ٢١٨ أن ابن رشد قد أخطأ حين ذكر أن الفلاسفة القدماء — ويريد بهم فلاسفة اليونان — لم يتعرضوا للمعجزات . وسبب خطئه أنه لم يكن عندهم نبوات إلهيه ولا شرائع سماوية تحتاج للمعجزات في إثباتها ، فكيف رأوا مع هذا ألا يتكلموا في المعجزات والمسألة لم توضح بالنسبة إليهم ؟ .. ولكن يجدر القول بأنه لا ينبغي أخذ كلام ابن رشد على أساس أنه يتكلم عن معجزات كمعجزات أنبيائنا ، إذ أنه لم يكن من السذاجة إلى هذه الدرجة ، إذ قد يكون مقصده هو أن أنظمة الدولة قد حرمت التعرض للآلهة وأفعالها على اعتبار أنها مبادىء الشرائع والعمل . وهذه الآلهة هي آلهتهم هم أنفسهم ، وكل من سخر منها ومن الأفعال التي تنسب إليها فهو مخطىء . ولهذا اتهم سقراط مثلا بأنه يفسد عقائد الشباب وحكم عليه بالموت .

(٣) تهافت التهافت ص ١٢١ — ١٢٢ .

أما فيما يختص بنعى الغزالى على الفلاسفة عدم ذكرهم لمعجزات كثيرة ، فإنه يجب القول بأنه ليس كل ما كان ممكناً فى طبيعته يقـــدر الإنسان على فعله ؛ إن الممكن فى حق الإنسان معلوم ، وأكثر الممكنات فى أنفسها ممتنعة عليه » فيكون تصديق النبى أن يأتى بالخارق ، وهو ممتنع على الإنسان ممكن فى نفسه ولا يحتاج ذلك إلى وضع الأمور الممتنعة فى العقل ممكنة فى حق الأنبياء(١)

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٢ .

ثالثاً : القرآن المعجزة الحقيقية :

والقرآن هو المعجزة الحقيقية التى تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات . إذ أنه لم يكن خارقاً من طريق السماع ، كانقلاب العصا حية ؛ وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة ، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات(١) .

وميزة هذه المعجزة أيضاً مناسبتها لمقتضى الحال : فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع أحداً من الناس إلى الإيمان برسالته عن طريق تقديمه خارقاً من خوارق الطبيعة ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى ؛ وإذا كانت قد ظهرت على يد الرسول صلى الله عليه وسلم كرامات فإنها لم تظهر إلا أثناء أحواله ومن غير أن يتحدى بها(٢) .

فخارقة الرسول صلى الله عليه وسلم الذى تحدى به الناس ، وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالة ، هو الكتاب العزيز ، وكون القرآن دلالة على صدق نبوته صلى الله عليه وسلم ينبنى عن أصلين :

الأصل الأول : وجود هذا الصنف من الناس ، وهم الأنبياء والرسل بين بنفسه ؛ وهذا الصنف هو الذى يضع الشرائع للناس بوحى من الله لا بتعلم إنسانى . ولا ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة ، كوجود سائر الأنواع التى لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة(٣) .

وبهذا يتبين خطأ الدهرية فى إنكارهم وجود أشخاص يوحى إليهم ؛ أما الفلاسفة وجميع الناس فقد اتفقوا على أن هناك أشخاصاً من الناس يوحى إليهم ، بأن ينهوا إلى الناس أموراً من العلم والأفعال الجميلة بها تتم سعادتهم ،

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٢ .
(٢) مناهج الأدلة ص ٢١٣ — ٢١٤ .
(٣) المصدر السابق ص ٢١٤ — ٢١٥ .

وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة ، وهذا من فعل الأنبياء(١) الذين يقولون ما يقولون على أساس الوحي الذي يدعو إلى الفضيلة العملية أساساً ، إذا أنها أساس الشرائع .

ويبين لنا ابن رشد أن القرآن قد نبه على هذا الأصل ، وذلك يتمثل في قوله تعالى : «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى ابراهيم واسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا ، ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً »(٢) .

أما من حيث مصدر العلم بهذا الأصل الأول ، فهو انذار الأنبياء بوجود الأشياء التي لم توجد بعد ، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها ، وفي الوقت الذي أنذروا ، وبما يأمرون به من الأفعال وينهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم(٣) .

وهذه الرؤيا تتمثل في الأشياء العملية ، أي أنها تقع في أمور مستقبلة ولا تكون في شيء من الأمور النظرية ، وهي تهدف إلى العناية التامة بالإنسان(٤) .

فالإنسان قد اختص بالمعرفة والإدراك في القوة العقلية الفكرية ، التي بها

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٥ . ويقترب هذا الرأي من رأي ابن سينا الذي يذهب فيه إلى أن النبي إذا وجد يجب أن يسن الناس في أمورهم سنناً بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه . ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأن من حقه أن يطاع أمره ، فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقي ، حتى يتلقى الجمهور المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة (الإلهيات لابن سينا ج ٢ ص ٤٤٢ ، النجاة لابن سينا ص ٣٠٤ — ٣٠٥ قسم الإلهيات) .

(٢) الآية ١٦٣ ، ١٦٤ من سورة النساء .

(٣) مناهج الأدلة ص ٢١٦ .

(٤) تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لابن رشد ص ٢٣٤ .

يدرك حدوث الأمور النافعة والضارة فى المستقبل ليستعد للشيء ويتأهب له، ويبشر بوفود الخير ويعلم وقوعه اذا مدت هذه القوة بهذه الآلة الشرعية والإدراك الروحانى ولذلك قيل إنه جرى كذا وكذا من النبوة(١) .

مثال ذلك ، الرؤيا التى رآها الملك وسأل عنها يوسف عليه السلام . فإن يوسف قد أشار على القوم بأن يستعدوا لما دلت عليه الرؤيا من الحلم ، بأن يذروا فى السنين الخصبة الحب فى سنبله لئلا يفسد ويبقى حتى السنين الجدبة(٢)

وهذا الأصل الأول لايفهم تماماً إلا بالتفرقة بين الخارق الذى من نفس وضع الشرائع ، والخارق الذى ليس من نفس وضعها . « وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً فى المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم وإنما كان بوحى من الله ، وهو المسمى نبوة . وأما الخارق الذى ليس من نفس وضع الشرائع ، مثل انفلاق البحر وغير ذلك ، فلا يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة ، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى ، وأما إذا أتت مفردة فلا تدل على ذلك »(٣) ، فالأولياء مثلا لا تدل أفعالهم على معجزات لأنها تأتى مفردات أما الخارق الذى يدل دلالة قطعية فليس موجوداً لهم .

وعلى هذا النحو يجب أن يفهم الأمر فى دلالة المعجز على الأنبياء فالمعجز فى العلم والعمل هو الدلالة القطعية على النبوة . وأما المعجز فى غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقو(٤) .

وإذا سأل سائل عن الدليل على كون القرآن خارقاً ومعجزاً من نوع الخارق

(١) المصدر السابق ص ٢٢٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٢٩ .
(٣) مناهج الأدلة ص ٢١٦ .
(٤) المصدر السابق ص ٢١٧ .

الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ، أى الخارق الذى فى فعل النبوة الذى يدل عليها كما يدل فى الإبراء على صفة الطب الذى هو فعل الطب ، أُجيب عليه بالقول بأن ذلك يوقف عليه من وجوه .

أحدها : أن يعلم أن الشرائع التى تضمنتها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى .

ثانيها : ماتضمن من الإعلام بالغيوب :

ثالثها : من نظمه الذى هـــو خارج عن النظم للذى يكون بفكر وروية . أعنى أن يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب ، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب ، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الأول والمعتمد فى ذلك على الوجه الأول(١) .

فهذا الأصل يقوم على التواتر ،ولا يتنافى مع نزعة ابن رشد العقلية البرهانية إذ البرهان لاينكر التواتر(٢) .

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ وقد أفاضت كتب الإسلاميين فى بيان وجوه إعجاز القرآن ومنها : المواقف للإيجى جـ ٨ ص ٢٤٣ — ٢٥٦ ، تجريد الاعتقاد ص ٢٠٠ ، مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده جـ ٢ ص ٣٦١ ، الإرشاد للجوينى ص ٣٥٢ ، التمهيد للباقلانى ص ٣٤١ ، إعجاز القرآن للباقلانى ص ١٠٠ ، إحياء علوم الدين للغزالى جـ ٢ ص ٣٨٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٩٣ .

وكذلك ابن خلدون فى مقدمته جـ ١ ص ٣٥١ . وقد ذهب ابن خلدون إلى رأى يقارب رأى ابن رشد فى تفضيله القرآن على سائر المعجزات ، إذ قال إن الخوارق فى الغالب تقع مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبى ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقة . والقرآن هو بنفسه الوحى المدعى وهو الخارق المعجز ، فشاهده فى عينه ، ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحى ، وهذا أوضح دلاله لاتحاد الدليل والمدلول فيه (المقدمة جـ ١ ص ٣٥١) .

(٢) إذ أن المتواترات هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض (النجاة لابن سينا ص ٦١) .

هذا بالإضافة إلى أن لهذا التواتر شروطاً ، وقد أبان الغزالى عنها وهى : (أ) الإخبار عن علم لا عن ظن (ب) أن يكون هذا العلم الذى يخبرون به علماً ضرورياً مستنداً إلى محسوس (جـ) أن يستوى طرفاه وواسطته فى هذه الصفات وفى كمال العدد. فإذا نقل الخلف عن السلف=

— الأصل الثانى .

يقوم هذا الأصل على المناداة بأن من وضع الشرائع بوحى من الله فهو نبى وهذا الأصل غير مشكوك فيه فى الفطر الإنسانية . إذ لما كان فعل الطب هو الإبراء وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب : كذلك من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحى من الله ، وأن من وجد منه هذا الفعـــل فهو نبى (١) .

أما من جهة دلالة القرآن على هذا الأصل ، فيتمثل ذلك فى قوله تعالى ، « يأيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً »(٢)، « يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم ، فآمنوا خيراً لكم »(٣) ، « لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك »(٤)، «لكن الله يشهد بما أنزل إليك، أنزله بعلمه والملائكة يشهدون ، وكفى بالله شهيداً »(٥) .

ويعلم هذا الأصل تماماً إذا عرفنا أن وضع الشرائع لا يتوصل إليه إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنسانى ، والأمور التى يتوصل بها إلى

= وتوالت الأعصار ولم تكن الشروط قائمة فى كل عصر ، لم يحصل العلم بصدقهم لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه ، فلابد فيه من الشروط (د) بحصول العلم الضرورى نتبين كمال العدد ، ولا نستدل بكمال العدد على حصول العلم . « فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه ، أكثر من التصديق بقول عدد كبير دون انضمام قرائن إليه . (المستصفى للغزالى جـ ١ ص ١٣٤ – ١٣٥) .

(١) مناهج الأدلة ص ٣١٥ .

(٢) الآية ١٧٤ من سورة النساء .

(٣) الآية ١٧٠ من سورة النساء .

(٤) الآية ١٦٢ من سورة النساء .

(٥) الآية ١٦٦ من سورة النساء .

السعادة والأشياء التى تقف عقبة فى طريق السعادة . وهذا يؤدى إلى معرفة ماهى النفس وما جوهرها ، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروى أم لا ، وما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ، شأنها فى ذلك شأن الأغذية التى لا تكون سبباً للصحة إلا إذا استعملت بمقدار مخصوص ووقت مخصوص ، وهذه الأشياء كلها لا تتبين إلا بوحى ، أو يكون تبينها أفضل عن طريق الوحى(١) .

« وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد ، ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز على أتم ما يمكن ، علم أن ذلك بوحى من عند الله ، وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه »(٢) .

ويدل على هذا أيضاً العلم بأن الرسول كان أمياً نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم تمارس العلوم قط ، ولا نسب إليها علم ، ولم تتداول الفحص فى الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم التى كملت الحكمة فيهم فى الأحقاب الطويلة(٣) .

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢١٩ .

(٢) مناهج الأدلة ص ٢١٨ – ٢١٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٢١٩ . وهذا على الرغم من أن بعض الباحثين لا يتخذ من أمية الرسول دليلا مسلماً به . فهذا R. paret مثلا يقول : وهناك عو امل لغوية تجعل من الصعب أن نقول إن كلمة أمى معناها الذى لا يكتب ولا يقرأ . فلا الكلمة العربية « أمة » ولا الكلمة العبرية « أما » ، ولا الآرامية « أميتا » تدل على الأمة فى حالة الجهالة . وقد استدل قوم بإطلاق لفظ الأمى على محمد (ص) بأنه لم يكن يقرأ ولا يكتب . و الحقيقة أن كلمة الأمى لا علاقة لها بهذه المسألة لأن الآية ٧٨ من سورة البقرة « ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون » التى تدعو إلى هذا الافتراض لا ترمى الأميين بالجهل بالقراءة والكتابة ، بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة (دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٢ عدد ١٠ – الترجمة العربية ص ٤٦٤ – ٤٦٥) ولكن الاتجاه الإسلامى العام هو أن أمية الرسول (ص) قد ثبتت بالتواتر الذى لا شك فيه (تعليق الشيخ أحمد محمد شاكر على مقالة أمى التى كتبها Paret بنفس المصدر ص ٤٦٧) . وافتراض Paret لا يطعن فيما يذهب إليه ابن رشد من كل الوجوه ، إذ أن ذهاب Paret إلى القول بأن ما يقصد بالكلمة هو عدم المعرفة بالكتب المنزلة يعد حجة أيضاً للذهاب مذهب ابن رشد .

رابعا : نوعا المعجزة

ويجدر أخيراً المقارنة بين نوعي المعجزة . « فدلالة القرآن على نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ، وإبراء الأكمه والأبرص . فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمى النبي نبياً وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب »(١)

فالنوع الأول هو هذا النوع من المعجزات التي تدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشريعته ، وقد استمدت صفة القطع واليقين من كونها مناسبة للصفة التي من أجلها وصف إنسان ما بأنه رسول أو نبي .

أما النوع الثاني من المعجزات فلا يعد يقينياً كالنوع الأول لأنه لا يدل على الصفة التي من أجلها وصف النبي أو الرسول بأنه كذلك ، فلابد أن تدل الصفة تماماً على الموصوف ، فلفظ الرسول يجب أن يكون مطابقاً للصفات الواجب توافرها في الرسول ، شأنه في ذلك شأن لفظ الطبيب يقول ابن رشد . « فلو أن — شخصين ادعيا الطب ، فقال أحدهما . الدليل على أني طبيب أني أسير في الماء ، وقال الآخر . الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرضى ، فمشى ذلك على الماء وأبرئ هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطبيب للذى أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب الذى مشى على الماء مقنعاً ومن طريق الأولى والأخرى »(٢) .

---

(١) مناهج الأدلة ص ٣٢١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢١. ويطلق ابن رشد على النوع الأول من المعجزة «المعجز الجوانى» ، وعلى النوع الثانى «المعجز البرانى» .

خامسا : خاتمة :

وهكذا تمكن ابن رشد من بسط مذهبه العقلى، طالما أنه فهم المعجز فهماً لايتنافى ونزعته العقلية . إذ أصبحت المعجزات التى يتكلم عنها « ليست إلا عجائب ناشئة عن كمال الخواص الإنسانية عند النبى ، وليست معجزات بمعنى الكلمة تتجاوز العقل الإنسانى(١) . ولا يعنى هذا نفيه للمعجزات كلية ، بل إن تفرقته بين المعجز الجوانى والمعجز البرانى قامت على أساس رأيه فى التوفيق بين العقل والشرع . فالمعجز الجوانى إذا كان لأهل البرهان ، فإن المعجز البرانى قد أعد للذين يسلكون مسلك الإقناع . وإذا شاء ابن رشد أن يحدد اعتماد الشرع على أى نوع من المعجزات نادى بالمعجز الجوانى . وهذا يقوم على إدراكه لكون معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم هو القرآن. وإذا كانت هنالك حوادث خارقة للعادة ، فهذه الحوادث أشياء ثانوية تمثل المعجز البرانى الذى ضرب أساساً لأهل الإقناع .

فكل مايعوزنا هو المعجز الجوانى المناسب . أما إذا ذهبنا إلى القول بأن قوانين الطبيعة لا يمكن أن تقيد قدرة وضعتها ، وبهذا يكون المعجز البرانى ممكناً(٢) ، فإن هذا لايؤدى إلى دراسة الطبيعة ، ووضع قوانين ثابتة شاملة لها .

وليست العبرة بالقول بأن المعجز المناسب دليل دقيق يعسر حتى على الخاصة الإقتناع به وإقناع الغير ، لأنه يقوم على تقدير صلاح الشريعة ، وموافقتها لكمال الإنسان وسعادته ، وهذا التقدير لايتجاوز حد الاقتناع الأدبى ، أما المعجز البرانى فالتثبت من وقوعه أسهل(٣) ، ولكن العبرة بما يتفق وأدلة العقول ومنطق الوجود معا .

---

(١) ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية — الترجمة العربية ص ١٩٥ .

(٢) يوحنا قمير : ابن رشد ص ١٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧ .

— وبهذا حافظ ابن رشد على قوانين العقل والوجود معاً ، وضمن لها اليقين طالما أنه يرى أن التسليم بالمعجز البرانى وإدخاله فى دراسة المعرفة والوجود يؤدى إلى القضاء عليهما وعلى الأسس التى يقومان عليها .

وهذا هو السبب فيما يبدو لنا ، فى نقده للمتكلمين . إذ يعد هذا النقد جزءاً من نقد شامل لهم فيما يختص بأدلتهم على وجود الله التى تنادى بالإمكان والجواز ، وجزءاً من نقده لهم فى قولهم بحدوث العالم . أما هو فيقيم آراءه على الضرورة واليقين ، رافضا بذلك منطق الجواز والإمكان . وإذا تم إحلال الأول محل الثانى فقد استطعنا الوصول إلى البرهان واليقين ، وهذا هو شأنه دائماً فى هذا الرأى وما سبقه من آراء .

خاتمة أخيرة

وأخيراً يجدر القول بأن تحليل مذهب ابن رشد تحليلا دقيقاً يؤدى بنا إلى القول بأنه قد عبر من خلاله عن نزعة عقلية لا يعوزها الوضوح ولا اليقين. نزعة عقلية ظهرت فى كل جانب من جوانب فلسفته.

فنظريته فى المعرفة ترتفع من المحسوسات إلى المعقولات، فهى إذا كانت تعترف بوجود المحسوسات وتستند إليها، إلا أنها تجاوزها إلى المعقولات.

ومذهبه فى العقل والوجود يقوم على الارتباط الضرورى بين السبب والمسبب، ورد كل شىء فى العالم إلى أسباب تدرك بالعقل. سواء كان ذلك فى بحثه لمشكلة قدم العالم، أو تفسيره للظواهر الفلكية.

وآراؤه عن العقل والإنسان تقوم على أساس التسليم بنواميس الكون، والاعتراف – بالخصائص الضرورية لكل شىء، والقول بتأثير الإنسان فى حوادث العالم.

ونزعته فى مجال «العقل والله» تستند فى كل جزء من أجزائها على مبادئ عقلية ضرورية يقينية، إذ أنها تستند إلى البرهان، وهو أسمى صور اليقين إذ الفلسفة هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

ظهر ذلك فى أدلته عن وجود الله، والتى تستند إلى تقرير مبادئ الحكمة والغائية ورد كل موجود إلى أسبابه المحددة وخصائصه الجوهرية، والربط بين أجزاء الكون برباط ضرورى محكم لا يستطيع عنه فكاكاً، ولا يستغنى عن خالق يضمن له الاستمرار فى الوجود. ولكن ما أبعد هذا الخالق عن التدخل فى العلاقة بين الأسباب ومسبباتها.

إذ أن هذا التدخل سوء فهم للإرادة الإلهية الثابتة، وسوء فهم أيضاً لخصائص الموجودات التى لا بد لها أن تتصف بالثبات وعدم التغير، حتى

ندرك وجه الحكمة والغائية فى وجودها،وإلا لما أمكننا الإستدلال على وجود خالق مدبر أحسن كل شئ صنعاً .

كما بدا أيضاً فى رأيه فى مجال البحث فى فلسفة الدين ، إذ أن رأيه يستند أساساً إلى تفضيل الأدلة البرهانية على غيرها من الأدلة الخطابية والجدلية ؛ وكذلك قانون التأويل الذى قال به ، ذلك القانون الذى يقوم فى جوهره على تفضيل أهل البرهان على غيرهم ، وناظراً إلى الدين نظرة كلها سمو وتقدير ، وكيف لا ؟ وهو رجل الفقه الذى يعلم تمام العلم ، أثر الدين البالغ على نفوس أفراد البشرية .

كما ظهر اتجاهه العقلى فى دراسته لمشكلة خلود النفس وبحثه فى فلسفة الموت ، هذه الدراسة التى تقوم أساساً على التسليم بالخصائص الضرورية بكل موجود فى الموجودات ، كما تقوم على أساس تجاوز الطريق الخطابى والطريق الجدلى ، حتى نصل إلى البرهان اليقينى العقلى .

وظهر اتجاهه العقلى أيضاً فى بحثه لمشكلة بعث الرسل ، وقد حاول فيلسوفنا ابن رشد ، حل هذه المشكلة حلا ينزع فى جوهره منزعاً عقلياً لا يعوزه الوضوح ولا اليقين . إنه يستند إلى التمييز بين نوعين من المعجز ، معجز جوانى ، ومعجز برانى .

إن مذهب ابن رشد يعد فيما نرى من جانبنا ورغم اختلافنا معه فى بعض الآراء التى قال بها ، مذهباً يتخذ من العقل هادياً ، ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساساً . ومن هنا كانت نزعته ، نزعة تواكب العقل ، والعقل يواكبها ، حتى أصبح ابن رشد بحق فيلسوف العقل فى الاسلام . وكلما درست فلسفته ، وبحثت بحثاً دقيقاً ، كلما اهتدى إلى دليل أو أكثر من دليل ينهض على صدق نزعته العقلية . ولهذا كان من الضرورى ، النظر إلى فلسفته ودراستها بمنظار العقل والمنطق ، بدلا من حصرها فى دائرة كلامية مغلقة تسرف فى التأويل والجدل ولا توصل إلى البرهان .

هذا ما نقول به اليوم ، ونؤكد على القول به ، حتى لا نسيء فهم آراء ابن رشد . وحتى نتجنب تلك الأحكام الخاطئة التى يقول بها أشباه الدارسين فى أشباه أقسام الفلسفة سواء منهم من قضى نحبه وغادرنا إلى العالم الآخر ، أو من لا يزال منهم يعيش بيننا . عار علينا أن نفهم فلسفة ابن رشد ، أعظم فلاسفة العرب فهماً خاطئاً جاء من أناس ارتضوا لأنفسهم ظلام الجهل ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون . وجدير بهؤلاء الأشباه أن يواصلوا دراساتهم فى مجال الشعر والخطابة ، بدلا من التعرض لدراسة فلاسفة كبار عظام ، وخاصة فيلسوفنا ابن رشد ، الذى نعتز به نحن العرب اعتزازاً أكيداً ، كما يعتز به الأوربيون ، بحيث لا تذكر كلمة العقل ، إلا ويذكر معها اسم ابن رشد . وفلسفة ابن رشد ، ومنهج ابن رشد .

أهم مصادر ومراجع البحث

أولا : مؤلفات ابن رشد وشروحه :

تمهيد :

كان ابن رشد من المفكرين الذين يتميزون بغزارة الإنتاج . فقد ألف وشرح كثيراً من الكتب فى موضوعات الفلسفة وعلم الكلام والنحو والطب والفقه . بيد أنه لسوء الحظ قد فقد الكثير من هذه المؤلفات والشروح ، ووصلنا القليل من هذه التآليف ، وفى أصله العربى ، وهذا الأصل موجود بمكتبات عديدة أهمها مكتبة الاسكوريال بأسبانيا . وهناك بعض النسخ المصورة الموجودة عن هذا الأصل العربى بدار الكتب المصرية . وسنشير إلى ذلك عند ذكر مصادر البحث التى اعتمدنا عليها . وكذلك توجد عدة طبعات لهذه الأصول العربية منشورة إما بالبندقية أو ميونيخ بألمانيا أو مدريد بأسبانيا أو القاهرة ، قام بنشرها بعض المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية فى هذه البلاد .

أما الكثير من مؤلفاته وشروحه فلم يصل إلينـــا إلا فى ترجماته العبرية أو اللاتينية والأمل معقود على الهيئات العلمية المعنية بنشر وتحقيق التراث العربى بأن تقوم بإخراج هذه المخطوطات الموجودة والمبعثرة بالمكتبات فى الخارج وإبرازها إلى حيز الوجود ، بالإضافة إلى تحقيق ما زال موجوداً من المخطوطات فى دار الكتب المصرية ، أما فيما يختص بالكتب التى لم تصلنا إلا فى ترجماتها العبرية واللاتينية ، فإنه من الواجب نشر هذه المخطوطات أيضا ليتسنى الإطلاع على بقية آراء ابن رشد وحينئذ يمكننا توفيته حقه من الدراسة والبحث :

فإن الباحث فى فلسفة ابن رشد بصفة خاصة ، عند ما يبدأ بحثه بمحاولة الحصول على مؤلفاته وشروحه ، يجد أنه من العسير عليه الحصول عليها

كلها ، وذلك لأنها مبعثرة فى يقاع شتى سواء المطبوعة منها أو المخطوطة ، ومنها ما هو موجود باللغة العربية ، ومنها ما هو غير موجود إلا فى ترجماته العبرية واللاتينية(١) ، وهى الترجمات التى قام حولها نزاع طويل ، وذهب البعض إلى أنها لا تعبر عن فلسفة ابن رشد ، ولا تتسق فى أفكارها مع مؤلفاته الأخرى الموجودة باللغة العربية ، بينما استند إليها بعض الباحثين كنصوص أصيلة ، حاول إستخراج فلسفة لابن رشد منها ، وكان هذا فى بعض الأحيان سبباً فيما ذاع فى أوربا من آراء نسبت إلى ابن رشد وقد لا تتمشى مع الآراء الموجودة فى سائر مؤلفاته الأخرى .

ولهذا فإنه من الواجب على المعنيين بالفلسفة العربية ونشر تراثها الخالد القيام بالبحث عن هذه المؤلفات والشروح معاً فى عديد من المكتبات ، لأن هذا التزاوج بين المؤلفات والشروح(٢) يبين لنا مدى إستفادة ابن رشد من أرسطو ، بالإضافة إلى وجود كثير من آراء ابن رشد نفسه فى تضاعيف شروحه وتلاخيصه على أرسطو . فلا بد إذن من نشر هذه المؤلفات والشروح نشراً علمياً محققاً كما حدث بالنسبة لكتاب الشفاء لابن سينا مثلا . بل إن الأمر بالنسبة لابن رشد يعد أخطر مما هو بالنسبة لابن سينا ، وذلك لأن المطاعن التى وجهت إلى فلسفته ، وما حدث له من أمر النكبة ، كانت من العوامل التى جعلت الضباب يتكاثف بشدة حول حياة الرجل ومؤلفاته وحقيقة فلسفته : هذا بالإضافة إلى وجود آراء كثير من المتكلمين والفلاسفة الذين سبقوه فى تضاعيف شروحه وفلسفته .

وأخيراً فإن من أهمية نشر مؤلفاته وشروحه هو أنه الفيلسوف الوحيد

---

(١) يمكن الرجوع إلى قائمة الأب قنواتى لمؤلفات ابن رشد وشروحه وذلك فى الكتاب التذكارى الذى ألف بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – ١٩٧٨ م) .

(١) أشرنا كثيراً إلى أن الذين يريدون استبعاد الشروح يعدون دخلاء على الفلسفة والتفلسف ولا يفهمون مذهب ابن رشد كما ينبغى أن يكون الفهم .

الذى اشتهر برده على الغزالى ، وأصبح كتاب « تهافت التهافت » من أهم الكتب التى نجد فيها نزعة عقلية بارزة ، نستطيع الاستفادة منها فى رد المطاعن التى وجهها الغزالى ومن تابعه إلى الفلسفة والفلاسفة ، وبذلك نأمل مستقبلا فى وجود فلاسفة عرب فى مرتبة الفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم يستطيعون البحث فى الفلسفة وهم مطمئنون إلى أن أبحاثهم ومؤلفاتهم ستقدر حق قدرها وإلى أنهم سينظرون إلى مشكلات الفلسفة بمنظار العقل ، والعقل وحده .

أما قوائم مؤلفاته وشروحه : فليس هناك أهمية كبيرة لسردها بعد تلك القوائم العديدة التى عرضت لها ومن بينها :

(١) Renan : Averroes et l'avverroisme.

(٢) بالنثيا فى كتابه « تاريخ الفكر الأندلسى » والذى قام بترجمته الدكتور حسين مؤنس ص ٣٥٦ — ٣٥٨

(٣) قائمة الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى التى أوردها فى كتابه : مؤلفات ابن رشد ، بمناسبة مهرجان ابن رشد بالجزائر . وتعد هذه القائمة أدق وأحدث قائمة . وقد بذل فيها الأب قنواتى مجهوداً عظيما .

(٤) قائمة دائرة المعارف للبستانى — الطبعة الجديدة — مجلد ٣ مادة ابن رشد التى كتبها الدكتور ماجد فخرى ص ٩٣ — ١٠٣

(٥) قائمة ابن أبى أصيبعة فى كتابة « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ج ٣ ، ص ٢٨٨ — ٣٤٣ » .

(٦) Carl Brockelmann : geschichte der Arabischen litte- -ratur Teil I. P. 833-835.

(٧) قائمة الذهبى الموجودة بملحق كتاب Renan السالف الذكر ص ٣٤٥-٣٤٧

(٨) E. gilson : History of Christian philosophy in the Middle Ages P. 642-643.

S. Munk : Melanges de la philosophie juive et Arabe, (٩)
p. 435–438.

L. Gauthier : Averroes, p. 12-15. (١٠)

Quadri : La philosophie Arabe dans l,Europe med- (١١)
–ièvale des origines a Averroês, p. 201–203.

وفيما يلى قائمة بأهم المصادر التى اعتمدنا عليها .

وإذا رأى القارئ معرفة أغلب المصادر فعليه الرجوع إلى المراجع الموجودة بآخر كل صفحة . أما من جهة مؤلفات ابن رشد وشروحه فسيجدها القارئ كاملة فى ثبت المراجع (١) . وهذا كل ما استطعنا الوصول إليه من مؤلفاته وشروحه التى تتعلق بموضوع هذا الكتاب . ونبدأ بذكر مؤلفات ابن رشد وشروحه التى اعتمدنا عليها .

(١) يمكن الرجوع إلى مقالتنا بمجلة الفكر المعاصر بعنوان « محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد » القاهرة – نوفمبر ١٩٦٩ م .

(ا) مؤلفاته :

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » — نشره يوسف مولر فى ميونخ بألمانيا سنة ١٨٥٩ م مع مناهج الأدلة وضميمة لمسألة العلم القديم تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » اعتماداً على مخطوط وحيد وجد بمكتبة الأسكوريال ، ثم نشر بالقاهرة سنة ١٨٩٥ ، ثم نشر بالقاهرة أيضاً بدار إحياء الكتب العربية « بدون تاريخ » ، وقد اعتمدنا على هذه الطبعة والكتاب ترجمة إنجليزية اعتمدنا عليها بالنسبة للمصطلحات الفلسفية وكذلك المقدمة الطويلة التى وضعها مترجم الكتاب وهو GeorgeH ourani وقد صدرت الترجمة الإنجليزية سنة ١٩٦١ م . وهذا الكتاب يكشف لنا عن المنهج العقلى الذى على أساسه بحث ابن رشد مشكلات الفلسفة ، ويعد من الكتب التى تحتل جانباً كبيراً من الأهمية ، وخاصة إذا تساءلنا : هل نجح ابن رشد فى أن يلتزم بتطبيق هذا المنهج على كل المشكلات الفلسفية أم أنه تخلى عنه فى بعض المواقف والآراء ؟

(٢) « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » نشره يوسف مولر فى ميونيخ بألمانيا سنة ١٨٥٩ مع كتاب فصل المقال وضميمة لمسألة العلم القديم تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » . ونشر فى القاهرة سنة ١٩٠١ ، ثم طبع سنة ١٩٥٥ (طبعة الدكتور محمود قاسم)(١) — بمكتبة الانجلو المصرية . ويعرض لنا ابن رشد فى هذا الكتاب آراء المتكلمين أولا ، ثم ينقدهم ليعلن عن مذهبه ، ونجد فيه معظم المشكلات الكلامية والفلسفية التى تعرض لها علماء الكلام والفلسفة ، وهو يعد إلى حد كبير تطبيقاً للمنهج الذى أعلن عنه ابن رشد فى فصل المقال .

(٣) « ضميمة لمسألة العلم القديم » نشره مولر فى ميونيخ بألمانيا سنة

---

(١) كتب الدكتور محمود قاسم مقدمة طويلة لطبعته هذه . ولم نعتمد على هذه المقدمة لأنها مليئة بالأخطاء والمغالطات ! ! ! ولذلك كان متوقعاً أن يعتمد عليها أشباه الدارسين لأنهم لا يتعلمون فى أشباه الأقسام التى يتخرجون منها إلا الأخطاء والمغالطات .

١٨٥٩ م مع الرسالتين السالفتين تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » . ونشر فى القاهرة بدار إحياء الكتب العربية . وقد اعتمدنا على هذه الطبعة واستفدنا من هذا الكتاب فى بعض الجوانب التى تعرض فيها ابن رشد لبحث مشكلة العلم الإلهى وهل هو على نحو كلى فحسب ، أم أنه أدراك لكل الجزئيات جزئية جزئية .

(٤) « تهافت التهافت » . طبع فى القاهرة سنة ١٨٨٥ م بالمطبعة الإعلامية مع تهافت الفلاسفة للغزالى والتهافت لخوجة زادة عن مخطوطة الأستانة وهى أقدم مخطوطة للكتاب . ثم طبع بالقاهرة سنة ١٩٠١ ثم سنة ١٩٠٣ ، وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها . ثم طبعة الأب Maurice Bouyges سنة ١٩٣٠ ببيروت . وللكتاب ترجمة إنجليزية بقلم Van den Berghe صدرت سنة ١٩٥٤ فى مجلدين كبيرين ، ويشمل المجلد الأول الترجمة ، أما المجلد الثانى فيشمل الحواشى والتعليقات ؛ وقد اعتمدنا على هــذه الترجمة فيما يختص بالمصطلحات الفلسفية الواردة فى التهافت . وللكتاب ترجمة ألمانية بقلم Max Horten صدرت فى بون سنة ١٩١٣ وهذا الكتاب من أشهر كتب ابن رشد على الإطلاق وأعمقها أثراً ، إذ أنه نقض فيه محاولة الغزالى وأرسى دعائم الفلسفة من جديد . هــذا بالإضافة إلى أنه يتضمن مذهبه فى أكثر الأحيان ، إذ أنه خلال دفاعه عن الفلسفة ورده على الغزالى قد كشف عن أكثر آرائه .

(٥) مقال « هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم » نشرها الأب « موراتا » ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص « كتاب النفس » سنة ١٩٥٠ (القاهرة) وهذه المقالة على جانب كبير من الأهمية وقد طال الجدال حولها وتشعب .

(٦) « بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه » طبع باستانبول سنة ١٩١٥ ؛ وله عدة طبعات غيرها ، وقد اعتمدنا على طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ — الطبعة الثانية (مصطفى الحلبى) . وهذا الكتاب من المصادر الهامة فى الفقه المالكى ؛

وقد استفدت منه فيما يتعلق بنظرته للفقه ، ونظرته لموضوع إتفاق العقل والشرع .

(٧) « كتاب الكليات فى الطب » نسخة منقولة بالتصوير الشمسى سنة ١٩٣٩ ، وهى من منشورات معهد فرانكو (لجنة الأبحاث المغربية الأسبانية) . وللكتاب ترجمة لاتينية مطبوعة بعنوان Colliget وهى التى يرجع إليها المستشرقون ، وهذا الكتاب من أهم الكتب فى طب ابن رشد ويكشف عن تأثره باراء أرسطو الفلسفية والاستفادة منها فى نظرياته الطبية ، بالإضافة إلى نقده لأسلافه فى بعض النواحى العلاجية ؛ وقد تضمن الكتاب كثيراً من نواحى العلاج وخصائص الأعضاء .

(ب) شروح وتلخيصات :

٨ - « تلخيص كتاب النفس » له نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية ، وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية . ونشر فى حيدر آباد الدكن سنة ١٩٤٧ مع مجموعة رسائل تحت عنوان « رسائل ابن رشد » وقام بتحقيقه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م (مكتبة النهضة المصرية) اعتماداً على نسختين : نسخة القاهرة الخطية ونسخة أخرى بمكتبة مدريد . وقد اعتمدت على النسخة التى حققها الدكتور الأهوانى . وهذا الكتاب من أهم كتبه فى نظرية المعرفة ، وخاصة مقالته فى العقل التى أثارت جدلا طويلا حولها .

٩ - تلخيص كتاب الحس والمحسوس » - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٥٤ بالقاهرة - (مكتبة النهضة المصرية) ، وقد طبع مع كتاب النفس لأرسطو وغيره من كتب .

---

(١) يمكن الرجوع إلى قائمة الأب قنواتى ، فهى من أدق وأحدث القوائم .

١٠ - « تلخيص كتاب الخطابة » له نسخة مصورة بالفوتوستات بدار الكتب المصرية عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة فلورنسة . وطبع بمطبعة كردستان العلمية سنة ١٩١١ . وقام بتحقيقه الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦٠ - القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) .

١١ - « تفسير ما بعد الطبيعة » - تحقيق الأب موريس بويج فى ثلاث مجلدات من سنة ١٩٣٨ - إلى سنة ١٩٥٢ - المطبعة الكاثوليكية ببيروت . وقد كتب له بويج مقدمة بالفرنسية فى جزء بأكمله كتمهيد للأجزاء الثلاثة السالفة الذكر . وقد احتوت على كثير من المعلومات الهامة والإيضاحات الخاصة بهذا التفسير ، هذا بالإضافة إلى حواشيه وتعليقاته العديدة خلال التحقيق ويعد هذا الكتاب من أهم التفاسير أو الشروح التى قام بها ابن رشد، وقد تضمن كثيراً من نقد ابن رشد للمتكلمين وابن سينا ، وكذلك نظرياته الخاصة التى بثها فى تضاعيف شروحه ، وخاصة مشكلة قدم العالم، كما تبين . ومن الخطأ إهمال هذا الكتاب وغيره من تلاخيص وتفاسير فى دراسة مذهب ابن رشد على أساس أن التفاسير والتلاخيص شيء ، والكتب الخاصة شيء آخر(١) .

١٢ - « تلخيص ما بعد الطبيعة » له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة تحت اسم « الجوامع » . وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السالفة ونشره كارلوس كويروس رودرديغش بمدريد سنة ١٩١٩ مع ترجمة أسبانية ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة كتب أخرى لابن رشد تحت عنوان « رسائل ابن رشد » سنة ١٩٤٧م . وقام بنشره فى مصر مصطفى القبانى (بدون تاريخ) ثم قام بتحقيقه الدكتور عثمان أمين سنة ١٩٤٨م . ثم صدرت طبعته الثانية سنة ١٩٥٨ م - القاهرة . وقد اعتمدنا على هذه الطبعة الأخيرة وللكتاب ترجمة ألمانية بقلم Van den Berghe نشرت بليدن سنة ١٩٢٤ . وفى هذا الكتاب صفحات بأكملها تعبر عن مذهب ابن رشد وذلك نتيجة

---

(١) راجع دراستنا عن هذا الكتاب فى مجلة تراث الإنسانية - القاهرة - عدد فبراير ١٩٧٠

لتأثره بأرسطو ومحاولة العثور على ما يؤيد مذهبه من مبادئ الشريعة الإسلامية .

١٣ – كتاب السماع الطبيعي . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة . وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السابقة بدار الكتب . ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٤ – « تلخيص كتاب السماء والعالم » . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة . وله نسخة مصورة بدار الكتب . ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ . وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٥ – « تلخيص كتاب الآثار العلوية » . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة . وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السالفة . ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ . وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٦ – « تلخيص كتاب الكون والفساد » . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة . وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السالفة الذكر . ونشر بحيدر أباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٧ – « تلخيص كتاب المقولات » له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة وقد نسخت سنة ١١٧٧هـ مع كتب أخرى هي : العبارة، القياس، البرهان . وقام بتحقيقها الأب موريس بويج سنة ١٩٣١– المطبعة الكاثوليكية بيروت – وقد اعتمدنا على هذه النسخة .

١٨ – « تلخيص كتاب العبارة » له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة .

١٩ – « تلخيص كتاب القياس » . له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة .

٢٠ — « تلخيص كتاب البرهان »(١) له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة وهذا الكتاب على جانب كبير من الأهمية ، إذ أن استفادة ابن رشد من برهان أرسطو بصفة خاصة قد ظهر بوضوح فى كل جزء من أجزاء مذهبه ، سواء فى السببية أو فى اتفاق العقل والشرع ... إلخ .

٢١ — « شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب » نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية وهى التى اعتمدت عليها .

٢٢ — « تلخيص كتاب الشعر » . طبعه وحققه فوسطولا زينيو فى مدينة فيرنسة سنة ١٨٧٣ . وحققه الدكتور عبد الرحمن بدوى بالقاهرة سنة ١٩٥٣ (مكتبة النهضة المصرية) مع مجموعة كتب أخرى .

---

(١) قمت بتحقيق هذا الكتاب ، وسلمت التحقيق إلى الدكتور محمود قاسم ، قبيل وفاته ، ولم أعلم بعد بمصير هذا التحقيق .

ثانياً : أهم المصادر والمراجع العربية :

١ – دائرة المعارف الإسلامية – الترجمة العربية – القاهرة (مواد : ابن رشد – حشوية – جسم – أرسطو – الله – سبب – حقيقة – تأويل – تصوف – خلق – الجبرية – توحيد) .

٢ – دائرة المعارف للبستاني – الطبعة الجديدة – بيروت سنة ١٩٦٠ – مادة ابن رشد : كتبها الدكتور ماجد فخرى .

٣ – ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ج ١ سنة ١٩٥٦ ، ج ٣ سنة ١٩٥٧ م – دار الفكر ببيروت .

٤ – ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة – طبع بمدينة مدريد ١٨٦٨ .

٥ – ابن الخطيب السلمانى (لسان الدين) : تاريخ أسبانيا الإسلامية تحقيق ليفى بروفنسال – دار المكشوف ببيروت – الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦ ،

٦ – ابن الخطيب السلمانى (لسان الدين) : أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام – القسم الثانى – نشر ليفى بروفنسال – رباط الفتح – ١٩٣٤ – م مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية .

٧ – ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقى الدين الشهرزورى) : فتاوى فى التفسير والحديث والأصول والعقائد – القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .

٨ – ابن العماد : شذرات الذهب – ج ٤ سنة ١٣٥٠ هـ – نشر مكتبة القدس – القاهرة .

٩ – ابن القفطى (جمال الدين) إخبار العلماء بأخبار الحكماء – القاهرة ١٣٢٦ هـ .

١٠ – ابن النديم : الفهرست – المكتبة التجارية الكبرى – (القاهرة) (بدون تاريخ) .

١١ – ابن باجة : (أبو بكر بن الصايغ) : رسالة الاتصال – تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى – نشرت مع كتاب تلخيص كتاب النفس – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ – مكتبة النهضة المصرية .

١٢ – ابن باجة : تدبير المتوحد – نشرة الدكتورة ماجد فخرى – بيروت ١٩٦٨ م .

١٣ – ابن بسام (أبو الحسن على) : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة. القسم الأول – المجلد الأول – لجنة التأليف والترجمة والنشر – الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ – القاهرة .

١٤ – ابن بشكوال ، الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وأدبائهم – دار الثقافة الإسلامية – القاهرة سنة ١٩٥٥ .

١٥ - ابن تيمية : الرد على فلسفة ابن رشد – طبع مع كتابى « فصل المقال » ، و « مناهج الأدلة » دار إحياء الكتب العربية .

١٦ – ابن تيمية : منهاج السنة النبوية – الطبعة الأولى ج ١ ، ج٢ سنة ١٣٢١ هجرية . ج٣ ، ج ٤ سنة ١٣٢٢ هـ المطبعة الأميرية ببولاق–القاهرة .

١٧ – ابن تيمية : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول سنة ١٣٢١ – ١٣٢٢ هـ على هامش كتاب منهاج السنة النبوية المطبعة الأميرية ببولاق – القاهرة .

١٨ – ابن تيمية : الرد على المنطقيين – نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبى – المطبعة القيمة – بومباى سنة ١٩٤٩ م – ١٣٦٨ هـ وفى هذا الكتاب حملة شديدة على أهل المنطق والمناطقة . وهذه الحملة فى جوهرها حملة دينية أو هكذا يظن القائمون بها .

١٩ – ابن جلجل الأندلسى : طبقات الأطباء والحكماء – تحقيق فؤاد سيد – مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية – القاهرة سنة ١٩٥٥ .

٢٠ – ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء

والنحل المطبعة الأولى — المطبعة الأدبية بالقاهرة ج ١ سنة ١٣١٧ هـ ، ج٢ ، ج٣ سنة ١٣٢٠ هـ وهذا الكتاب الضخم لا غنى عنه لمعرفة مذاهب الفرق والملل.

٢١ — ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون « العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر » سنة ١٢٨٤ هـ — القاهرة .

٢٢ — ابن خلدون : المقدمة : تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى — الطبعة الأولى سنه ١٩٦٠ — لجنة البيان العربي .

٢٣ — ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان — تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨ .

٢٤ — ابن سينا ، رسالة في أقسام العلوم العقلية — ضمن كتاب مجموعة الرسائل — نشر الشيخ محيي الدين الكردى — القاهرة — سنة ١٣٢٨ .

٢٥ — ابن سينا : : الشفاء (١) — المنطق :

١ — المدخل — تحقيق الأب قنواتي — الدكتور أحمد فؤاد الأهواني — محمود الخضيرى — تقديم الدكتور إبراهيم مدكور — وزاره الثقافة والإرشاد القومي الطبعة الأولى سنة ١٩٥٣ .

٢ — المقولات — تحقيق الأب قنواتي — الدكتور أحمد فؤاد الأهواني — سعيد زايد — محمود الخضيرى — تقديم الدكتور إبراهيم مدكور سنة ١٩٥٩ ،

٣ — البرهان : تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى سنة ١٩٥٦

٤ — الخطابة : تحقيق الدكتور محمد سليم سالم — القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٢٦ — ابن سينا : القوى الإنسانية وإدراكاتها — ضمن مجموعة الرسائل — نشر الشيخ محيي الدين الكردى — القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

---

(١) يمكن الرجوع إلى الفصل الثانى من الباب الأول من كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، لمعرفة تفصيلات كثيرة عن هذا الكتاب وبقية كتب ابن سينا (القاهرة دار المعارف)

٢٧ – ابن سينا : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية – الطبعة الثانية سنة ١٩٣٨ – مكتبة مصطفى الحلبى القاهرة – كتاب موجز لكتاب الشفاء ، يوجز أقسام المنطق والطبيعيات والإلهيات بدقة وعمق .

٢٨ – ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد – طبعه الدكتور سليمان دنيا دار الفكر العربى – الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ – ولهذه الرسالة الهامة قيمة تاريخية ، إذ أنها الرسالة التى رد عليها الغزالى كمصدر من مذاهب الفلاسفة فى النفس وخلودها .

٢٩ – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات – مع شرح نصير الدين الطوسى طبعه الدكتور سليمان دنيا – المنطق سنة ١٩٦٠ – الطبيعة سنة ١٩٥٧ – الإلهيات والتصوف سنة ١٩٥٨ – الطبعة الثانية – دار المعارف بمصر .

٣٠ – ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – الطبعة الأولى – القسطنطينية ١٢٩٨ .

٣١ – ابن سينا : عيون الحكمة – (الجزء الأول من رسائل ابن سينا) نشر حلمى ضيا أولكن – أنقره سنة ١٩٥٣ .

٣٢ – ابن سينا : أحوال النفس – رسالة فى النفس وبقائها : ومعها ثلاث رسائل أخرى لابن سينا تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى – الطبعة الأولى - دار إحياء الكتب العربية – القاهرة سنة ١٩٥٢ .

٣٣ – ابن سينا : الشفاء – الإلهيات جـ ١ تحقيق الأب قنواتى ، سعيد زايد جـ ٢ تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور سليمان دنيا ، سعيد زايد سنة ١٩٦٠ – الإدارة العامة للثقافة – القاهرة .

٣٤ – ابن سينا : (عدد خاص عن ابن سينا) – مجلة الكتاب – مجلد ١١ – أبريل سنة ١٩٥٢ – دار المعارف بمصر .

٣٥ – ابن سينا : عيون الحكمة – تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى – القاهرة سنة ١٩٥٤ – المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية .

٣٦ – ابن سينا : رسالة فى ماهية العشق –نشره أحمد آتش مع ترجمة إلى اللغة التركية – استانبول عام ١٩٥٣ م .

٣٧ – ابن صاعد الأندلسى (صاعد بن أحمد) : طبقات الأمم – تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى – المطبعة الكاثوليكية – بيروت سنة ١٩١٢ . وقد استفدت من هذا الكتاب فى الفصل الثانى من الباب الأول، ويحتل هذا الكتاب جانباً كبيراً من الأهمية . إذ أنه يوضح كيف كانت نظرة غلاة الفقهاء للناحية الفكرية والفلسفية .

٣٨ – ابن طاهر البغدادى : (أبو منصور عبد القاهر) الفرق بين الفرق تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى – نشر عزت العطار الحسينى سنة ١٩٤٨ – القاهرة .

٣٩ – ابن طفيل : حى بن يقظان – تحقيق أحمد أمين سنة ١٩٥٩ دار المعارف – القاهرة وهذا الكتاب لاغنى عنه فى التعرف على جوانب فكر ابن طفيل . وقد استفدت منه فى النواحى التى تتعلق بنظرة ابن طفيل لفلاسفة المشرق . هذا بالإضافة إلى تأثر ابن رشد بفكر ابن طفيل فى بعض الجوانب كما بينت ذلك فى مشكلة قدم العام ومشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين .

٤٠ – ابن طملوس (ابو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس السرقسطى ج ١ – المطبعة الأبيرقة – مدريد ١٩١٦ وأهم ما فى الكتـــاب هو مقدمته ، إذ أنها بلغت من الدلالة والعمق مبلغاً لاحد له . إنها تصوير دقيق للحركة العلمية التى كانت موجودة بين المسلمين فى الأندلس . وقد نقد فى هذه المقدمة الفقهاء إذ أنهم كانوا ينكرون علماً ثم لايلبثون أن يرضوا عنه ويقبلوا عليه . وقد آشرت إلى هذه المقدمة الهامة فى الفصل الخاص بحياة ابن رشد .

٤١ – ابن فرحون المدنى : كتاب الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب – الطبعة الأولى سنة ١٣٢٩ هـ – مطبعة السعادة القاهرة .

٤٢ ــ أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة جـ ١ سنة ١٣٥٧ هـ، جـ ٢ ، جـ ٣ سنة ١٣٤٨ هـ ــ الطبعة الأولى ــ نشر بحيدر أباد الدكن ــ كتاب هام قيم وقد استفدت منه كثيراً وخاصة بالنسبة لمشكلة قدم العالم .

٤٣ ــ أبو البقاء : كليات أبى البقاء ــ طبع بولاق ــ القاهرة سنة ١٢٥٣ هـ ــ وهو من الكتب الهامة التى تشرح الكثير من المصطلحات الفلسفية وغيرها ،

٤٤ ــ أبو الفدا : تاريخ أبى الفدا جـ ٤ .

٤٥ ــ إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ــ تصحيح خير الدين الزركلى ــ المكتبة التجارية الكبرى ــ القاهرة سنة ١٩٢٨ .

٤٦ ــ أرسطو : كتاب النفس ــ ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ م ــ دار إحياء الكتب العربية ــ القاهرة ، وكذلك اعتمدت على الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب والتى حققها وقدم لها الدكتور عبد الرحمن بدوى ــ مكتبة النهضة المصرية ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤ .

٤٧ ــ اشباخ (يوسف) : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين ــ ترجمة محمد عبد الله عنان الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨ م ــ مؤسسة الخانجى، القاهرة .

٤٨ ــ الإسفرائينى (أبو المظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ــ تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ــ مكتبة الخانجى ــ القاهرة سنة ١٩٥٥ . وهذا الكتاب ضرورى لمعرفة آراء المتكلمين وخاصة أهل السنة .

٤٩ ــ الأنصارى (أبو يحيى زكريا) : شرح ايساغوجى المسمى بالمطلع فى علم المنطق لأثير الدين الأبهرى ــ مكتبة مصطفى الحلبى ــ القاهرة سنة ١٩٣٣ .

٥٠ - الإيجى (عضد الدين) : المواقف (٨ أجزاء) : تصحيح محمد بدر الدين النعسانى - طبعة سنة ١٩٠٧ مع شرح السيد الجرجانى وحاشية السيالكوتى وحسن جلبى . وهذا الكتاب وحده يكون دائرة معارف إسلامية لا غنى عنها إطلاقاً فى معرفة مذاهب المتكلمين والفلاسفة . ويعد من أشهر الكتب فى موضوعه على الإطلاق .

٥١ - البلاقلانى : (أبو بكر محمد بن الطيب) - التمهيد - تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى - المكتبة الشرقية - بيرت سنة ١٩٥٧ م - كتاب بلغ من الأهمية مبلغاً كبيراً ولا غنى عنه لمعرفة آراء الأشاعرة وردهم على خصومهم من البراهمة والمعتزلة .

٥٢ - البيهقى (ظهير الدين) : تتمة صوان الحكمة - طبعة لاهور سنة ١٣٥١ ﻫ .

٥٣ - التفتازانى (سعد الدين) شرح العقائد النفسية - المطبعة الأزهرية - المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٩١٣ - كتاب بلغ من الأهمية مبلغاً كبيراً ، وهو يوضح مذاهب المتكلمين فى سهولة وإيجاز .

٥٤ - التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون - طبعة كلكته سنة ١٨٩٢ - مصدر لا غنى عنه ؛ وقد استفدت كثيراً منه فيما يختص بمعانى المصطلحات الفلسفية وشرحها . وقد بدأت وزارة الثقافة والإرشاد القومى فى تحقيق هذا المصدر الهام تحقيقاً جديداً - وقد صدر الجزء الأول منه وقام بتحقيقه الدكتور لطفى عبد البديع سنة ١٩٦٣ .

٥٥ - التوحيدى (أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين - لجنة التأليف والترجمة والنشر . ج ١ سنة ١٩٣٩ م ج ٢ سنة ١٩٤٢ م وهذا الكتاب يحتوى على بعض المناظرات التى تتصل بالفلسفة والمنطق .

٥٦ - التوحيدى (أبو حيان) : المقابسات تحقيق حسن السندوبى - الطبعة

الأولى سنة ١٩٢٩ — المكتبة التجارية القاهرة وهذا الكتاب يحتوى على الكثير من المصطلحات الفلسفية وغيرها ، وهو يشرحها بطريقة مفصلة .

٥٧ — الجر (الدكتور خليل ، حنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية — دار المعارف — بيروت ج ١ سنة ١٩٥٧ م ، ج ٢ سنة ١٩٥٨ .

٥٨ — الجرجانى : التعريفات — مطبعة مصطفى الحلبى — القاهرة سنة ١٣٥٧ ﻫ سنة ١٩٣٨ م .

٥٩ — الجوينى (أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد — مكتبة الخانجى — الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ . وهو من الكتب البالغة الأهمية فى التعرف على فكر الأشاعرة وكيفية ردهم على مخالفيهم .

٦٠ — الخوارزمى : مفاتيح العلوم — المطبعة المنيرية — الطبعة الأولى سنة ١٣٤١ ﻫ القاهرة وهو من الكتب التى تذهب إلى تعريف بعض المصطلحات العلمية والفلسفية تعريفاً مبسطاً .

٦١ — الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج مطبعة دار الكتب المصرية — القاهرة سنة ١٩٢٥ . وهو من المصادر الهامة التى لا غنى عنها فى التعرف على فكر المعتزلة .

٦٢ — الدانى (أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبى الصلت) : تقويم الذهن — طبع بالنسيا — المطبعة الأبيرقة — مدريد سنة ١٩٤٥ . وهذا الكتاب عبارة عن رسالة فى المنطق تلخص آراء أرسطو تلخيصاً دقيقاً .

٦٣ — الرازى : (فخر الدين) : معالم أصول الدين — الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ ﻫ — طبع على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين — القاهرة .

٦٤ — الرازى (فخر الدين) : المباحث المشرقية — حيدر أباد الدكن — ١٩٢٤ م .

٦٥ ـ الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ـ الطبعة الأولى ـ المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٣ هـ .

٦٦ ـ الرازى : (فخر الدين) : الأربعون فى أصول الدين ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣هـ حيدر أباد الدكن .

٦٧ ـ الرازى (فخر الدين) : المسائل الخمسون فى أصول الكلام ـ طبع ضمن كتاب مجموعة الرسائل ـ نشر الشيخ محى الدين الكردى ـ القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

٦٨ ـ الساوى : (عمر بن سهلان) : البصائر النصيرية فى علم المنطق ـ تحقيق الإمام محمد عبده ـ مكتبة صبيح بالقاهرة . وهو من الكتب الهامة التى توضح الكثير من معانى المصطلحات الفلسفية .

٦٩ ـ السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ـ الطبعة الأولى ـ المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٤ هـ القاهرة .

٧٠ ـ السكاكى (أبو يعقوب) : مفتاح العلوم ـ المطبعة الميمنية سنة ١٣١٨هـ ـ القاهرة وهو يشبه كتاب الخوارزمى فى تعريفاته الموجزة البسيطة.

٧١ ـ السنوسى : (محمد بن يوسف) : المقدمة فى أصول الدين ـ نشر بالجزائر سنة ١٩٠٨ : نشره وترجمه إلى الفرنسية لوسيانى ـ كتاب قيم لا غنى عنه فى التعرف على مذهب أهل السنة ،

٧٢ ـ السيوطى (جلال الدين) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ـ تحقيق الدكتور على سامى النشار ـ مطبعة الخانجى ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ . وهذا الكتاب من المصادر الهامة التى تحارب الاتجاه إلى المنطق والفلسفة محاربة شديدة ، وهذه الحرب فى جوهرها حرب دينية أو هكذا يظن القائمون بها .

٧٣ ـ الشهرستانى : الملل والنحل ـ تحقيق محمد سيد كيلانى ـ طبعة

مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١ - القاهرة كتاب قيم له شأن كبير فى العالم الإسلامى ولا غنى للباحث فى الفكر الإسلامى عنه من قريب أو من بعيد .

٧٤ - الشهرستانى (عبد الكريم) ، نهاية الإقدام فى علم الكلام - تصحيح الفردجيوم - أكسفورد سنة ١٩٣١ .

٧٥ - الشيرازى (صدر الدين : شرح على إلهيات الشفاء لابن سينا - إيران - طبع حجر(١)

٧٦ - الصنعانى (محمد بن إبراهيم) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان طبع الجمعية الأزهرية بالقاهرة سنة ١٩٣١ . وهذا الكتاب من المصادر الهامة التى تنادى بتفضيل الأساليب القرآنية الدينية على الأساليب الفلسفية اليونانية . وهو يحمل حملة شديدة على الاتجاه الفلسفى . وهذه الحملة فى جوهرها حملة دينية أساساً فى نظر القائمين بها . وقد استفدت من هذا الكتاب فى الفصل الأول فى بعض المواضع .

٧٧ - الطوسى (نصير الدين) : تجريد الاعتقاد - بومباى - الطبعة الأولى سنة ١٣١١هـ ومعه كتاب كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد للعلامة جمال الدين أبو منصور بن المطهر الحلى .

٧٨ - العراقى : (د . محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - القاهرة - دار المعارف .

٧٩ - العراقى : (د . محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق - القاهرة - دار المعارف .

٧٠ - العراقى : (د . محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - القاهرة - دار المعارف .

٨١ - العراقى : (د . محمد عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية - القاهرة - دار المعارف .

٨٢ - الغزالى (أبو حامد (: معيار العلم - طبعة الدكتور سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ . كتاب هام فى المنطق وقد استفدت منه فى الأجزاء الخاصة بالتفرقة بين الأقيسة البرهانية والجدلية والخطابية .

---

(١) يمكن الرجوع إلى بحث وافٍ على الإلهيات عند صدر الدين الشيرازى تقدمت به السيدة نبيلة ذكرى للحصول على درجة الماجستير فى الفلسفة .

٨٣ ــ الغزالى : مقاصد الفلاسفة ــ الطبعة الثانية ١٩٣٦ ــ المطبعة المحمودية التجارية ــ القاهرة ــ وهذا الكتاب من الكتب البالغة الأهمية ، وهو يعرض بطريقة موضوعية لأقسام المنطق والطبيعيات والإلهيات .

٨٤ ــ الغزالى : إحياء علوم الدين ــ دار إحياء الكتب العربية . من الكتب الشهيرة التى ألفها الغزالى ، وقد استفدت من القسم الذى سماه بقواعد العقائد وهو الذى يعرض بعض آراء المتكلمين .

٨٥ ــ الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام ــ القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

٨٦ ــ الغزالى : المستصفى من علم الأصول ــ مطبعة بولاق ــ القاهرة سنة ١٣٢٢ ــ ١٣٢٤ هـ .

٨٧ ــ الغزالى : المنقذ من الضلال ــ طبعة الشيخ عبد الحليم محمود ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ ــ مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة . من الكتب الشهيرة التى تبين لنا التطور الروحى للغزالى ، وهو إذا كان قد انتهى للتصوف فإنه قد نقد المذاهب التى سبقته كمذاهب علماء الكلام والفلاسفة . وإذا كان قد أعلن الحرب على الاتجاهات العقلية ، فإن مرد ذلك تأثره بالاتجاه الصوفى .

٨٨ ــ الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ــ الطبعة الأولى ــ مكتبة الحسين التجارية ــ كتاب قيم ضرورى فى معرفة وجهات نظر المتكلمين ومبادئهم التى يتكلمون فيها ، وهو برغم إيجازه لاغنى عنه فى معرفة وجهات نظر المتكلمين .

٨٩ ــ الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ ــ طبعة الدكتور سليمان دنيا ــ دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة .

٩٠ ــ الغزالى : تهافت الفلاسفة ــ طبعة الدكتور سليمان دنيا ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ ــ دار المعارف بمصر ــ من أهم الكتب التى أراد بها صاحبها إعلان الحرب على الفلسفة والفلاسفة ، وهذا الكتاب من المصادر الأساسية التى اعتمدت عليها فيما يختص بمذهب الغزالى حتى يتسنى فهم نقد ابن رشد له .

٩١ ــ الفارابى (أبو نصر) : معانى العقل ــ (ضمن كتاب المجموع

للفارابى) - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ - مطبعة السعادة - القاهرة .

٩٢ - الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة - الطبعة الثانية - مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨ - وقد استفدت من هذا الكتاب فى الأجزاء الخاصة بمشكلة الفيض .

٩٣ - الفارابى : فصوص الحكم - (ضمن كتاب الثمرة المرضية فى بعض المسائل الفارابية) - ليدن سنة ١٨٨٩ .

٩٤ - الفارابى : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربى - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ .

٩٥ - الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين (نشر ضمن كتاب المجموع للفارابى - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ م - سنة ١٩٠٧ م - القاهرة .

٩٦ - الفارابى : عيون المسائل (طبع ضمن كتاب الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية) طبعة ليدن سنة ١٨٨٩ - تصحيح فريدرخ ديتريصى .

٩٧ - الفارابى : كتاب الحروف تحقيق الدكتور محسن مهدى - دار المشرق - بيروت .

٩٨ - الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس : تحقيق الدكتور محسن مهدى - بيروت سنة ١٩٦١ م .

٩٩ - الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى سنة ١٩٥٠ ، دار الفكر العربى بمصر .

١٠٠ - المراكشى (عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

١٠١ - المقرى (أحمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ج ١ ، ج ٢ - المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢م . وهو كتاب هام

بلغ من الشمول مبلغاً كبيراً ، ولا غنى عنه للباحث فى أحوال الأندلس المختلفة سواء الناحية الفكرية أو الاجتماعية .

١٠٢ — النشار (دكتور على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ — دار الفكر العربى — القاهرة .

١٠٣ — النشار : (دكتور على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٤ .

١٠٤ — النشار : (دكتور على سامى) : المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة — منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٦٣ .

١٠٥ — أمين (أحمد) : فجر الإسلام — الطبعة السابعة سنة ١٩٥٩ — مكتبة النهضة المصرية .

١٠٦ — أمين (أحمد) : ضحى الإسلام — الطبعة السادسة سنة ١٩٥٦ ، مكتبة النهضة المصرية (ثلاثة أجزاء) .

١٠٧ — أمين (أحمد) : ظهر الإسلام (أربعة أجزاء) — الطبعة الثانية سنة ١٩٥٩ — مكتبة النهضة المصرية .

١٠٨ — أنطون (فرح): ابن رشد وفلسفته — الإسكندرية سنة ١٩٠٣

١٠٩ — بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى — ترجمة الدكتور حسين مؤنس — الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة . وهو كتاب ضخم يؤرخ للفكر الأندلسى فى جوانبه المتعددة من أدب وفلسفة وغيرهما ، ولو أنه ينحو نحو الإيجاز نظراً لتشعب موضوعه . وهذا المصدر لا غنى عنه للباحث فى الفكر الأندلسى .

١١٠ — بدوى : (الدكتور عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية مجموعة دراسات لبعض المستشرقين ترجمة الدكتور بدوى — الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة .

١١١ - بدوى : (الدكتور عبد الرحمن) : أرسطو عند العرب ج ١ تحقيق الدكتور بدوى - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ - مكتبة النهضة المصرية .

١١٢ - جوتييه (ليون) : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٥ - دار الكتاب الأهلية القاهرة - كتاب هام ولكن فيه بعض الغلو والشطط كما بين ذلك مترجم الكتاب .

١١٣ - جولد تسيهر : (أجناس) : العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ - دار الكاتب المصرى - القاهرة .

١١٤ - خليفة (حاجى) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - تحقيق محمد شرف الدين يلتقايا - جامعة إستانبول - مجلد ١ سنة ١٩٤١ - مجلد ٢ سنة ١٩٤٣ .

١١٥ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤ - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة . وهذا الكتاب لاغنى عنه فى التعرف على تاريخ الفلسفة الإسلامية ولو أنه يوجز فى بعض النواحى إيجازاً شديداً ، إلا أن تعليقات مترجمه الغزيرة القيمة قد سدت هذا النقص إلى حد كبير .

١١٦ - زادة (خوجه) : تهافت الفلاسفة - المطبعة الإعلامية بمصر سنة ١٣٠٣ هـ - هذا الكتاب يعرض فيه مؤلفه لمسائل الخلاف بين الغزالى وابن رشد .

١١٧ - زاده (طاش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة - الطبعة الأولى ج ١ سنة ١٣٢٨ هـ ، ج ٢ سنة ١٣٢٩ هـ - حيدر أباد الدكن . و هذا الكتاب نجد حملة عنيفة على الفلسفة ورجالها .

١١٨ - سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية - نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة فى مجلدين .

١١٩ – عبد الجبار (القاضى أبو الحسن) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جزء ١٢ (النظر والمعارف) تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور – وزارة الثقافة والإرشاد القومى – القاهرة .

١٢٠ – عبده (الإمام محمد) : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية – الطبعة الثانية سنة ١٣٧٣ هـ – دار المنار بمصر .

١٢١ – عبده (الإمام محمد) حاشيته على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية – الطبعة الأولى – المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ – القاهرة .

١٢٢ – فخرى (د . ماجد) : فلسفة ابن رشـــد الأخلاقية – بحث بمناسبة مهرجان ابن رشد بالجزائر – مجلد ٢ (١٩٧٨ م) .

١٢٣ – قنواتى (الأب الدكتور جورج قنواتى) : مؤلفات ابن رشد (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – ١٩٧٨ م) .

١٢٤ – كرم (يوسف) : العقل والوجود – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٦ دار المعارف – القاهرة .

١٢٥ – كرم – (يوسف) : الطبيعة وما بعد الطبيعة – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ دار المعارف – القاهرة .

١٢٦ – كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية – الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣ لجنة التأليف والترجمة والنشر .

١٢٧ – مدكور (دكتور إبراهيم بيومى) : فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه دار إحياء الكتب العربية – الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م – القاهرة ويعرض هذا الكتاب بإيجاز لبعض المشكلات التى أثارت جدلا طويلا حولها كمشكلة النبوة وغيرها . وقد صدر الجزء الثانى من هذا الكتاب عام ١٩٧٧ م .

١٢٨ – موسى (الدكتور محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ – دار المعارف القاهرة .

١٢٩ ــ نادر (د. البير نصرى) : مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشدية اللاتينية ــ بحث فى كتاب مهرجان ابن رشد بالجزائر ــ مجلد ١ .

١٣٠ ــ نكرى (القاضى عبد النبى عبد الرسول الأحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء فى اصطلاحات العلوم والفنون ــ الطبعة الأولى ــ مطبعة دائرة المعارف النظامية ــ حيدر أباد الدكن (٣ أجزاء) ــ سنة ١٣٢٩هـ وهذا الكتاب به قدر كبير من التعريفات فى كافة العلوم والفنون .

١٣١ ــ نلينو (كارلو الفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى الجامعة المصرية سنة ١٩١١ .

١٣٢ ــ ياقوت (الحموى الرومى البغدادى) : معجم البلدان ــ مجلد ٤ سنة ١٨٦٩ ــ جوتنجن .

ثالثا : أهم المصادر والمراجع غير العربية(١) ،

1. Allard (M.) Le Rationalisme d'Averroés d'apres une etude sur la Creation. Bulletin d'Etudes Orientales, de l'Institut Francais de Damas. Tome XIV 1952-1954.

2. Aristotle : De Caelo. English translation. D. Ross. Oxford-London 1962.

وللكتاب ترجمة عربية قديمة قام بتحقيقها الدكتور عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية — القاهرة سنة ١٩٦١ . ومؤلفات أرسطو المذكورة فى هذا الثبت — ما عدا كتاب الأخلاق النيقوماخية — هى الترجمة الإنجليزية التى أصدرتها جامعة أكسفورد بإشراف د. روس . وتعد أحدث ترجمة علمية ممتازة ، ومجهودات المشرف عليها فى مجال الفكر الأرسطى ترجمة وتحقيقاً وتأليفاً فى غنى عن البيان .

3. Aristotle : De generatione et Corruptione. English translation. 1962.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها أحمد لطفى السيد . مطبعة دار الكتب المصرية — القاهرة سنة ١٩٣٢ م

4. Aristotle : The Nicomachean Ethics. English translation by D. P. Chase. Everyman's library. Londoa 1947.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها أحمد لطفى السيد — لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة .

5. Aristotle : Physica. English translation. 1962.

وللكتاب ترجمة عربية قديمة قام بتحقيقها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مجلدين ، مع شروح ابن السمح وابن عدى ومتى بن يونس وأبى الفرج

(١) يمكن الرجوع إلى دراسة الأب قنواتى للبحوث الحديثة والمعاصرة عن فلسفة ابن رشد فى كتابه « مؤلفات ابن رشد » من ص ٥٥ إلى ص ٧٠ . وفى مواضع أخرى متفرقة .

الطيب – القاهرة – الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤ – ١٩٦٥ . وقد صدرت بعد كتابة هذا البحث . وكذلك قام أحمد لطفى السيد بترجمة جزء من هذا الكتاب مع مقدمة بارتلمى سانتهلير المستفيضة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة سنة ١٩٣٥

6. Aristotle : The logic of Aristotle. English translation. 1963. London–Oxford.

وللكتاب ترجمة عربية قديمة قام بتحقيقها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى ثلاثة أجزاء – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية سنوات ١٩٤٨ ، ١٩٤٩ ، ١٩٥٢ م على التوالى .

7. Aristotle : Metaphysics. A revised text with introduction by W. D. Ross. London–Oxford 1924. Two voiumes.

8. Brehier (E.) : La philosophie du Moyen age. Paris 1949.

9. Brockelmann (Dr. C.): Geschichte der Arabischen Iitteratur. Teil. I.

10. Collingwood (R. C.) : An essay of Metaphysics. London–Oxford 1962.

11. Corbin (H.) : Histoire de la philosophie Islamique. Paris–Gallimard. 1964.

12. Dugat : Histoire des philosophes et des théologiens Musulmans. Paris–Maisonneuve. 1878.

13. Duhem (P.) : Le Systéme du monde. Tome IV. Paris–Hermann. 1954.

14. Ehwany (Dr. A. F.) : Islamic philosophy. First published 1957. Anglo–Egyptian Bookshop. Cairo.

ويتضمن هذا الكتاب سلسلة محاضرات عن فلاسفة العرب الكبار الثلاثة وعن الفلسفة الإسلامية فى الأندلس ثم الفلسفة العربية فى جمهورية مصر العربية اليوم ، ألقاها فى جامعة واشنطن ، سانت لويس ، ميسورى.

15. Fakhry (D. Majid) : Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and Acquina. London. 1958.

16. Gauthier (L.) : Ibn Rochd (Averroés) presses universitaires de France. 1948.

17. Gauthier (L.) La philosophie Musulmane. Leroux-Paris.

18. Gauthier (L.): La théorie d'Ibn Rochd (Averroés) Sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris. 1909.

19. Gilson (E.) : History of Christian Philosophy in the Middle Ages. 1955.

20. Guillaume (A.) : and T. Arnold : The legacy of Islam London 1960.

وقد ترجم قسم كبير من هذا الكتاب إلى العربية – لجنة الجامعيين لنشر العلم – القاهرة – سنة ١٩٣٦ م : وقد ترجم قسم الفلسفة والإلهيات – وهو ما يهمنا في بحثنا – الدكتور توفيق الطويل .

21. Haureau (B.): Histoire de la philosophie Scolastique. Paris

22. Hernandez (Migul Gruz): Histoire de la filasofia Espanola. Filosofia hispano-Mnsulman. Publicaciones de la Asociacion Espanola para 'el progreso de las Ciencias. 2 vol. Madrid.

23. Hourani (Albert) , Arabic thought in the liberal age. Oxford-London. 1962.

24. Jaeger (W.) : Aristotle. Fundamentals of the history of his development. English translation by Richard Robinson. London-Oxford 1962.

25. Jourdain (A.) : Recherches Critiques sur l'Age et l'Origine des traductions latines d'Aristotle. Paris,

26. Inge (W.R.) : The philosophy of plotinus London-Longmans. two volnmes 1948.

27. Macdonald : Devlopment of Muslim Theology. London-Nimmo.

28. Mehren (A.F.) : Etudes sur la philosophie d'Averroes Concernant son rapport avec Celle d'Avicenne et Gazzali.

29. Mellone (S.H.) : Western Christian Thought in the Middle Ages. London.

30. Mercier (Cardinal): A manual of Modern Scholastic philosophy. two volumes. London. 1926.

31. Montgomery (Watt): Free will and predistination in Early Islam. London. 1942.

32. Munk (S.) : Mèlanges de philosophie juive et Arabe. Paris. 1955.

33. O'leary (De lacy) : How Greek science passed to the Arabes. London.

34. O'leary (De lacy) : Arabic thought and its place in history. Fourth edition 1958. London-Kegan paul.

35. Picavet (F.) : Esquisse d'une histoire générale et Comparée des philosophies mediévales. Paris.

36. Pistorius (P.V.) : Plotinus and Neo-Platonism. London.

37. Quadri (G.) : La philosophie Arabe dans l'Europe Médievale, des Origines a Averroês. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Paris 1960.

38. Radhakrishnan : History of Philosophy Eastern and Western. Allen-Unwin. London. vol 1. 1962. vol 2. 1963

39. Renan (E.) : OEeuvres Completes Tome III. Averroés et l'Averroisme. Paris. Calmann. Levy. 1949.

والكتاب ترجمة رديئة للغاية قام بها عادل زعيتر.

40. Rousselot (X.): Etudet sur la Philosophie dans la Moyen Age. Paris.

41. Ross. (W.D.) : Aristotle. Oxford. London. 1953.

42. Russell (B.) : History of Western Philosophy - London - Allen - Unwin 1961.

وقام الدكتور ذكى نجيب محمود بترجمة القسم الأول والثانى من هذا الكتاب ـ القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر .

43. Sharif (M. M.) ، A history of Muslim Philosophyotto Harrossowity, Wiesbaden.

والفصل الخاص بابن رشد كتبه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى .

44. Stebbing (L. S.) : A Modern introduction to logic. London. Methuen. 1945.

45. Taylor (A. F.) : The elements of Metaphysics. Londou-methuen. 1952.

46. Taylor (H. O.) : The Mediaeval Mind Harvard-Two volumes 1962.

47. Vaux (Carra de) ; Les penseurs de l›Islam. France-Geuthner. 5 vol.

48. Wensinck (A. J.) ؛ The Muslim Creed - Londou - Cambridge.

49. Whittakar : Neo-Platonists. London-Cambridge.

50. Wulf (Maurice de) ، History of Medieval Philosophy. Two volumes. London. 1935.

كتب للمؤلف

١ – النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر – الطبعه الثالثة سنه ١٩٨٣ – مكتبة الدراسات الفلسفية – الكتاب الخامس.

٢ – الفلسفة الطبيعية عند ابن سيناء – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م – مكتبة الدراسات الفلسفية.

٣ – مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م – الطبعة السابعة (الكتاب الأول من سلسلة العقل والتجديد).

٤ – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – دار المعارف بمصر سنه ١٩٨٣ – الطبعة الخامسة (الكتاب الثانى من سلسلة العقل والتجديد).

٥ – ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ الطبعه الرابعة (الكتاب الثالث من سلسلة العقل والتجديد).

٦ – الفلسفة الإسلامية – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م (سلسلة « كتابك »).

٧ – الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ م (الكتاب الرابع من سلسلة العقل والتجديد) – الطبعة الثالثة من سلسلة العقل والتجديد.

٨ – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠ (الكتاب السادس من سلسلة العقل والتجديد).

رقم الإيداع		١٩٨٤ / ٢٨٨٠
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-٠٣٣٤-٥	ISBN

٣ / ٨٤ / ٢٤

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)